

آثار امام شافعی

امام شافعیؒ کے عہد، مجتہدات اور ذاتِ صفات

مُکمل حِجْرۃ،

تصنیف: محمد ابو زہرہ (مصر)

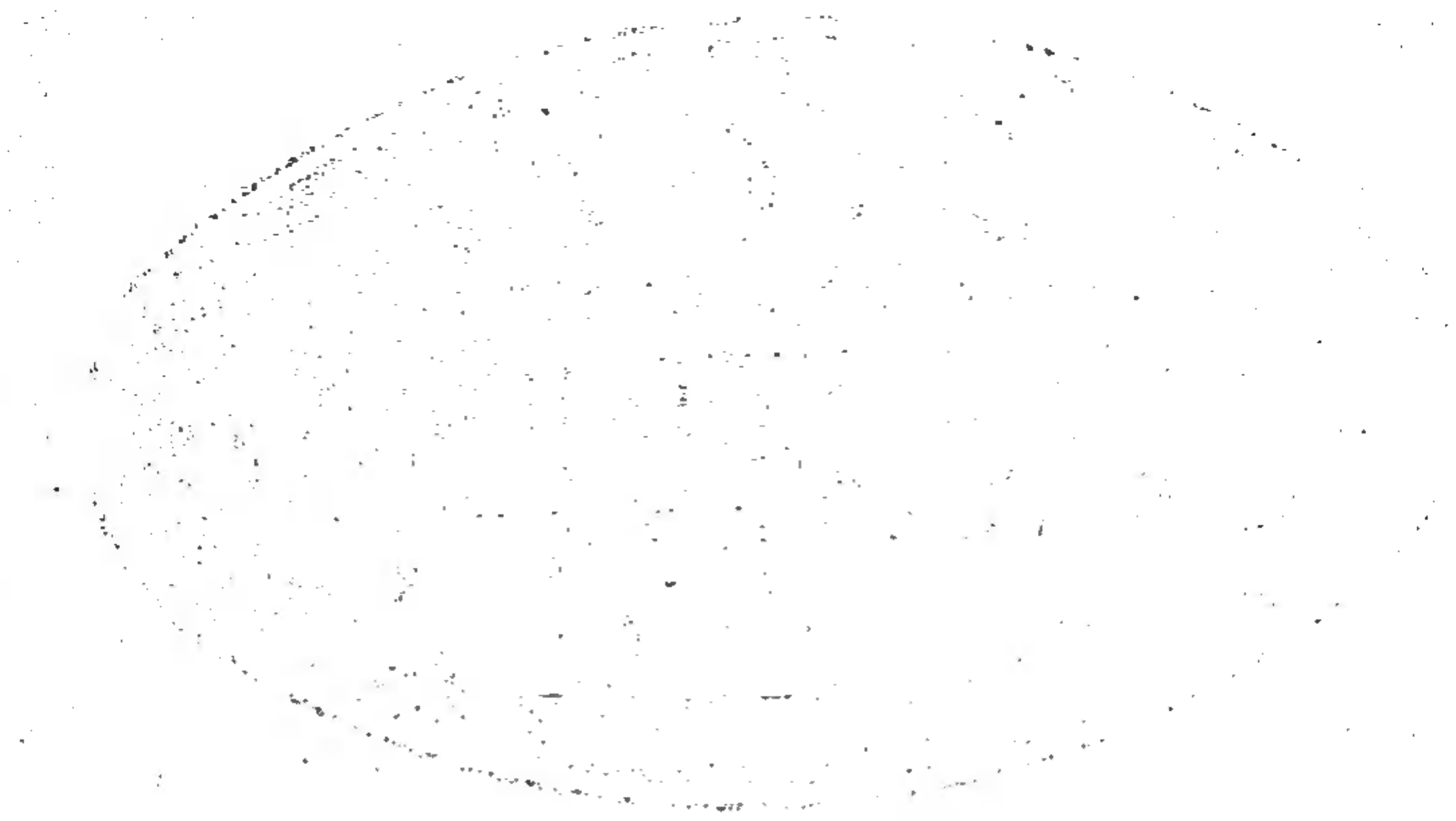
ترجمہ: سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی ایندلسی، پیر پور، پاکستان، کشتیری بازار، لاہور

برائچیں:- لاہور، کراچی، پشاور، حیدرآباد

دارالافتاء دارالاحیاء



Handwritten text in Urdu script, appearing to be a signature or a short note.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short note.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short note.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short note.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short note.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short note.

اثار امام شافعیؒ

امام شافعی کے عہد، مجتہدات اور ذات و
صفات کا مکمل جائزہ

تصنیف: محمد البوزہیرہ (مصر)

ترجمہ: سید رئیس احمد جعفری (ہندو)

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلیشرز کشمیری بازار لاہور

بدانچہ: لاہور - کراچی - پشاور - حیدر آباد

(مجلہ حقوق بحق ناشرین محفوظ)



سلسلہ مطبوعات نمبر ۲۹۵

ناشر _____ شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور

طابع _____ شیخ نیاز احمد

مطبع _____ علمی پرنٹنگ پریس لاہور

اشاعت اول _____ ۱۹۶۱ء

قیمت _____ پندرہ روپے



66 Page

انصار امام شافعی

✓
۲۹۷۳ ۹۹۴۴
۳۲۷۱

۱۰۰۵۹

انتساب

اپنے مخدوم اور استاد

ڈاکٹر ذاکر حسین خاں ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی
کے نام

’وہ جس کی یاد دل سے بھلائی نہ جائے گی‘

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or name.

Handwritten text in Urdu script, possibly a date or a short phrase.

Handwritten text in Urdu script, appearing to be a longer phrase or sentence.

Handwritten text in Urdu script, possibly a small note or a word.

Handwritten text in Urdu script, possibly a signature or a name.

پیش لفظ

استاذ ابو نہ ہرہ کی کئی کتابوں کا ترجمہ کرنے کی مجھے عزت اور سعادت حاصل ہو چکی ہے۔ آج ان کی ایک اور بہت اہم اور معرکہ آرا کتاب "الشافعی" کے ترجمہ سے فارغ ہوا ہوں۔ دوسرے عرب مصنفین کی طرح ابو نہ ہرہ کا اندازِ تالیف بھی تکرار اور اعادے سے خالی نہیں۔ میں نے ایک ہی بات باسلوب و یکایک سے زائد بار کہنے سے حتی الامکان گریز کیا ہے۔ ناشرین عام طور پر ٹھوس کتابیں پھلپتے ہوئے ہچکچاتے ہیں اس لیے کہ ان میں سرمایہ پورا لگ جاتا ہے مگر ان کی اشاعت تدریجی ہوتی ہے۔ پھر کاغذ کی گرانی مستزاد اس لیے طویل اور ضخیم کتابوں کی اشاعت موجودہ دور میں کسی کے لیے آسان نہیں ہے۔ میں نے تعاون کا ایک درمیانی راستہ یہ نکالا کہ کتاب کا ترجمہ تو پورا کر دیا لیکن غیر ضروری حاشیے نظر انداز کر دیے۔ یا اگر کسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لیے دس مثالیں دی گئی ہیں تو میں نے پانچ پر اکتفا کیا ہے اس طرح ضخامت زیادہ بڑھنے نہیں پائی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں، الشافعی، ابو نہ ہرہ کی معرکہ آرا کتابوں میں ہے۔ یہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں نہ صرف امام شافعی کی سیرت، کردار، اور شخصیت کا جلوہ، صدرنگ پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے بلکہ اس عہد کی ایک نہایت مکمل تصویر بھی نظر کے سامنے آجاتی ہے۔

مجھے امید ہے شائقین علم اس کتاب کو اس کی معنویت اور اقاویت کے لحاظ سے پسند فرمائیں گے۔

اردو زبان میں مشاہیر اور اعظم رجال کے احوال و سوانح سے متعلق بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں، اور لکھنے والے بھی معمول نہیں چوٹی کے بزرگ ہیں، لیکن ابو زہرہ کی انفرادیت اپنی مثال آپ ہے۔ موضوع زیر بحث سے متعلق جتنا مکمل، مفصل اور مستند مواد ابو زہرہ دے دیتے ہیں یہ بات کسی اور کے ہاں نہیں ملتی۔ عالم میں تم سے لاکھ سہی تم مگر کہاں؟

یونس احمد جعفری

فہرست

از ۲۵ تا صفحہ ۲۷

مقدمہ

میں نے یہ کتاب کیوں اور کس طرح لکھی؟

۲۹ تا ۳۵

تمہید

درست مجتہد کے اصول و عناصر کیا ہیں؟ — کسی علم کے مراحل تکوین و نمو —

۳۵ تا ۳۸

تعارف: الشافعی

شافعی کا احسان فقہ پر —

حصہ اول: امام شافعی کے حالات و سوانح اور ان کا عہد

۴۱ تا ۵۰

سرگزشت: حیات شافعی

مولد اور نسب — اللہ کی دین — اختلاف و تعصب — والدہ غیر قریشی تھیں

خود شافعی کی روایت — جمع و تطبیق کی صورت — خدا کا عظیم احسان —

شافعی کی تربیت — حفظ احادیث و حفظ کتاب اللہ — اشعار و اخبار میں کمال

۵۱ تا ۵۴

حرص علم: طالب علم کا دور

مکہ سے طلب علم کا آغاز — مکہ سے یثرب کی طرف — امام مالک کے انتقال کے بعد

۵۵ تا ۵۷

تلاش معاش: جہد حیات کے میدان میں

حجاز سے یمن کی طرف — نصیحت و ملامت — تلقی اور خوشامد سے بے نیاز —

عدل کا سررشتہ ہاتھ سے نہ پھوڑا —

۵۹ تا ۶۳

یمن سے بغداد: دور ابتلا و محن

والی مین سے ان بن — علویوں کی حمایت کا الزام — امام محمد کے زیر سایہ عاطفت
اکتساب فیض: امام محمد کے حلقہ درس میں شافعی کی شرکت
۴۵ تا ۴۸
فقہ حجاز و عراق کا جامع — امام محمد کی شاگردی پر فخر — امام محمد کی نظر میں شافعی کی
منزلت — فقہ حجاز سے غیر معمولی تاثر — مسئلہ شادی و یمین پر مناظرہ بغداد سے پھر مکہ
کی طرف —

۴۹ تا ۵۵
رحلت علمی: مکہ میں ورود، بغداد کا سفر، مہر میں داخلہ
شافعی کی فقہ جدید — شافعی معتزلہ کے غلبہ سے متاثر تھے — شافعی کے حسرت آگین اشعار
قسمت کا جواب —

۵۵ تا ۵۹
تاریخ حیات کا ایک پہلو: شافعی کا طریقہ مجدد
ہر مسئلہ میں مالک سے متفق نہ تھے — مالک کا غیر شرعی تقدس اظہار اختلاف کا سبب بنا
مالک کے خلاف شافعی کی کتاب — ابن حنبل کا خراج تحسین —

۸۵ تا ۸۹
علمی جائزہ: علم شافعی اور اس کے مصادر
فقہ شافعی کی بنیاد و اساس — شافعی کے فضل و کمال کا اعتراف — مالک کی رائے
شافعی کی نسبت — شافعی ابن ہدی کی نظریں — محمد بن عبد اللہ کا اعتراف —
احمد بن حنبل کیا کہتے ہیں — داؤد ظاہری کا قول — بہترین اور ناقابل تردید شہادت
شافعی کے کمالات گونا گوں — شافعی کی تقسیم طبقات علوم مختلفہ کے لیے — تکوین
شخصیت کے عناصر اربعہ —

۹۱ تا ۹۶
عناصر تکوین (۱): مواہب شخصی

دراسات کلیات و نظریات عامہ — شافعی کی آوازیں جادو تھیں — بصیرت و
فراست اور مردم شناسی — فکر مستقیم، تعبیر سلیم — شافعی پر رخص و ناصبیت کا الزام
اساتذہ سے اختلاف — حدیث رسولؐ کی اہمیت شافعی کی نظر میں — خود پسندی
اور جذبہ برتری سے نفور —

۹۹ تا ۱۰۵
عناصر تکوین (۲): شافعی کے شیوخ و اساتذہ

مختلف المناہج اساتذہ — فخر رازی کی مرتب کردہ فہرست — محمد بن الحسن سے رازی کا تعصب — فقہ معصری سے شافعی کا استفادہ — فقہ کے دو مکاتب فکر — ایک تیسرا مدرسہ فکر — حضرت عمرؓ و معینہ اور فقہاء سبعہ مدینہ بھی صاحب الرائے تھے ابن عباسؓ: ترجمان القرآن — شافعی اور ابن عباس میں مماثلت — ابن عباس کے نقش قدم پر —

عناصر تکوین (۳): تجارت و درائسات خاصہ ۱۰۷ تا ۱۱۴

زندگی کا سفر صعب — ثمرات عقلی بار آور ہو سکتے ہیں — شافعی کی جہاں گشتی علم و تجربہ کے لیے — سفر سے ذہنی تربیت پختہ ہوتی ہے — مذاہب معروفہ پر بے لاگ تنقید شیعہ علماء کے کمال فن کا اعتراف — کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟ — ایک جھوٹی کہانی — ابن حجر کے نزدیک یہ حکایت دروغ ہے — یہ روایت قطعاً ناقابل قبول ہے —

عناصر تکوین (۴): عصر شافعی ۱۱۵ تا ۱۳۳

احیاء علوم اور نہضت فکر اسلامی کا دور — فقہی توسیع اور ضوابط عامہ کی تشکیل — عہد نقل و تراجم علوم — قدیم و جدید کی کش مکش — معتزلہ نے یہ طوفان بلا روک لیا معتزلہ اور فقہاء و محدثین کا اختلاف — فقہاء اور محدثین پر خلفاء کا تشدد — عصر جدل و احتجاج — شیعہ فقہ کا ایک مخطوطہ جو میلانو کے آثار قدیمہ سے برآمد ہوا — دور تدوین علوم — شافعی کی اثر پذیری عناصر مختلفہ سے — بنو عباس اور بنو امیہ کا بنیادی فرق — شہر شہر، گلی گلی، اور گھر گھر مناظروں کی گرم بازاری — مالک اور لیث میں تحریری بحث — مالک کے نام لیث کا معرکہ آرا رخط — جمع بین الصلاحتین پر اختلاف — اسلاف — شہادت واحد اور ہمین مدعی پر اسلاف کا اختلاف — ہر مومنین کا مسکہ اور اہل مدینہ — مسئلہ ایثار پر اختلاف اکابر — تنبیہ طلاق پر اکابر کا اختلاف — نماز استسقاء میں مالک کا مسلک غلط ہے — مالک کا فیصلہ تضاد عمر کے خلاف — مکتوب لیث کے مضمرات واضح — عصر مناظرات فقہیہ مشہورہ —

مصادر فقہ اسلامی (۱)، سنت اور رائے ۱۳۵ تا ۱۵۸

رائے اور روایت — نص محدود ہے وقائع لامحدود ہیں — فرمان عمر ابو موسیٰ اشعری کے نام — روایت حدیث میں ابن مسعود کی احتیاط — حضرت عمرؓ بھی رائے سے فتوے دیتے تھے — مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں بٹنے لگے — الگ الگ مہاج و طریق — اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف مہاج — تبع تابعین کے دور میں مہاج قدیم بدلنے لگا — دنا عین حدیث اور کذا ابن کی جہت فقہائے رائے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے — اہل الرائے اور اہل الحدیث کا فرق — اہل قرآن اور شافعی کا مناظرہ — قول شافعی پر مزید روشنی — پیکار فکر و نظر کا طوفانی دور — ابو یوسف اور محمد کی توجہ حدیث کی طرف — شافعی نے ہر دو فریق سے استفادہ کیا — رائے سے مراد کیا ہے؟ — رائے میں قیاس کے علاوہ بھی کئی چیزیں شامل ہیں —

مصادر فقہ اسلامی (۲)، فتوائے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ ۱۵۹ تا ۱۶۵

ابو حنیفہ اور قول صحابہ — آراء صحابہ اور اقوال ابو حنیفہ و شافعی — مذہب تابعی اور قیاس — عمل اہل مدینہ کے بارے میں خود مالک کا مسلک کیا تھا؟ —

شافعی اہل مدینہ کا احترام کرتے تھے — عمل اہل مدینہ مخالف حدیث ہو تو قابل رد ہے

مصادر فقہ اسلامی (۳)، اجماع ۱۶۶ تا ۱۷۰

اجماع ایک اختلافی اور جدی مسئلہ — اجماع کی اصل قرآن کریم ہے — ثبوت اجماع کے لیے مقایس و موازین — اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے — شافعی بعض امور میں اجماع کامل کے قائل تھے —

مصادر فقہ اسلامی (۴)، عبارات لفظی ۱۷۱ تا ۱۷۴

فقہاء کا اختلاف فکر و نظر — محتمل المعانی الفاظ کے مفہوم کی تعیین — امر و نہی کا مفہوم حقیقی کیونکر متعین ہو؟ — شرط منہی عنہ کا ارتکاب صرف گناہ ہے یا قابل فسخ؟ — صحابہ بھی بعض الفاظ کی تعیین معنی میں مختلف الرائے تھے —

ایک جائزہ

۱۷۵ تا ۱۷۷

حصداراتِ قدیمہ کا امتزاج — تدوینِ سنت اور تدوینِ فقہ — شافعی کے مواہب
اور قوتِ علم و مطالعہ —

۱۷۹ تا ۱۸۶

شیعہ

اسلام کا سب سے قدیم فرقہ — مذہبِ شیعہ کا بنیادی اصول — تفصیلِ علی کا عقیدہ
بعض سابقین صحابہ اور بعض بنو امیہ بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے — شیعوں کے مختلف درجات
شیعوں کا خالی طبقہ — شیعیت کی اصل یہودیت ہے یا فارسیت؟ — دوسرے
مذہب کے عقائد بھی شیعوں نے داخل کر لیے — بعض عقائد میں شیعوں اور صوفیوں کا
اشتراک — شیعہ عقائد میں قدیم ملتوں کے افکار کا امتزاج —

۱۸۷ تا ۱۸۹

شیعہ فرقے (۱): فرقہ سبئیہ یا سبانیہ

عبداللہ بن سبا — عبداللہ بن سبا کے فساد انگیز افکار — ابن سبا کا ایک اور عجیب و
غریب دعوئے —

۱۹۱ تا ۱۹۶

شیعہ فرقے (۲): فرقہ کیسانیہ

مختار بن عبید اللہ ثقفی — خونِ حسین کا بدلہ لینے کا اعلان — مختار کی لن ترانیاں —
قاتلانِ حسین کی ہلاکت مختار کے ہاتھوں — عقیدہ کیسانیہ کی بنیاد — محمد بن الحنفیہ
کے بارے میں کیسانی عقیدہ — خدا کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے — تنازعِ ارواح کا عقیدہ
کیسانیوں کا ایک گمراہ کن عقیدہ —

۱۹۷ تا ۲۰۰

شیعہ فرقے (۳): فرقہ زیدیہ

جماعتِ اسلامیہ سے قریب تر شیعہ فرقہ — شرطِ خروج پر اختلاف — ابو بکرؓ و عمرؓ
کے لیے کلمہِ خیر کہنے پر زیدیہ کا اصرار —

۲۰۱ تا ۲۰۳

شیعہ فرقے (۴): فرقہ امامیہ

امامتِ علیؓ کے لیے نصِ رسولؐ — تعیینِ امام سے بڑھ کر کوئی مسئلہ ضروری نہیں —
علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت آثار سے — علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت استنباط سے —

شیعہ فرقے (۵): فرقہ اثنا عشریہ

۲۰۵ تا ۲۰۶

بارہ امام — امام غائب —

شیعہ فرقے (۶): فرقہ اسماعیلیہ

۲۰۷ تا ۲۰۹

اسماعیل بن جعفر کی طرف نسبت — عبد اللہ المہدی — یمن سے دعوت کا سلسلہ —
نص کی رو سے باپ کے بعد امامت باقی رہی — مغرب اقصیٰ میں دعوت کا آغاز —

عہد شاہی کے فرق اسلامید (۲): خوارج

۲۱۱ تا ۲۲۷

خوارج کا نعرہ — اس نعرے کا جواب علیؑ کی طرف سے — ابن زبیر اور خوارج
خوارج اور عمر بن عبدالعزیز — خوارج اور فرانس کے انقلاب پرست —
خوارج اور اندلس کے فدائی عیسائی — بے انتہا وینڈار لیکن بے انتہا گمراہ —
ایک خارجی کی اصلاح نعیم دنیا سے — خارجی قبائلی عصبیت سے بھی متاثر تھے —
خوارج موالیوں کو حقیر سمجھتے تھے — خوارج کے جمہوری عقائد — امام کی سرے
سے ضرورت ہی نہیں — مطلق طور پر تکفیر اہل ذنوب — علیؑ کا جواب باصواب خوارج
کو — خوارج میں کس طرح امویوں نے اختلاف پیدا کر دیا؟ — مہلب کی حکمت عملی

خارجی فرقے (۱): فرقہ ازارقہ

۲۲۹ تا ۲۳۰

نافع بن الارزق — قطری کا زوال آفریں عہد — خوارج کے عقائد میں اضافہ —

خارجی فرقے (۲): فرقہ نجدات

۲۳۱ تا ۲۳۳

اس فرقہ کے مخصوص معتقدات — نجدہ سے اہل جماعت کا شدید اختلاف —
خطا کاروں سے رعایت پر غصہ — عدم مساوات کی شکایت — افتراق — نجد
کا قتل — عبد اللہ بن مروان نے اس فرقہ کو نابود کر دیا —

خارجی فرقے (۳): فرقہ صغریہ

۲۳۵ تا ۲۳۶

زیاد بن الاصغر — بلال کے قتل کے بعد عمران کی امامت —

خارجی فرقے (۴): فرقہ عجارودہ

۲۳۷ تا ۲۳۹

عبد الکریم بن عجرد — معمولی باتوں پر اختلاف — عبد الکریم کا مبہم جواب — ایک

اور نیا فرقہ ثعالیہ —

۲۲۱ تا ۲۲۳

خارجی فرقے (۵) : فرقہ اباضیہ

عبداللہ بن اباض — فرقہ اباضیہ کے افکار و آراء — اباضیہ اعتدال پسند تھے —
علی بن خوارج کو امویوں سے بہتر سمجھتے تھے — غلو پسند خارجی —

۲۲۵

خارجی فرقے (۶) : فرقہ یزیدیہ

یزید بن ابی انیسہ —

۲۲۷ تا ۲۲۸

خارجی فرقے (۷) : فرقہ میمونینہ

میمون العجروی — فتوائے کفر —

۲۴۹ تا ۲۵۵

عہد شافعی کے فرق اصلاہیہ : معتزلہ

معتزلہ کب اور کیسے؟ — کیا یہ اصحاب علیؑ تھے؟ — واصل کا حسن بصری سے
اعتزال — مستشرقین کا نظریہ — مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ — توحید
عدل — وعدہ اور وعید — امر بالمعروف اور نہی عن المنکر — معتزلہ کا طریق استدلال
وجوب صلاح و اصلاح — دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے — خلفاء کی طرف سے معتزلہ
کی سرپرستی — معتزلہ کی حمایت میں فقہاء اور محدثین پر جبر — معاصرین کی نظر میں
معتزلہ کا مقام — اساس بحث و نظر : عقل — زنا و قہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ
معرفت عقائد میں عقلی انداز — مخالفین کے لیے سخت لب و لہجہ — خلفائے عباسیہ
کی ستم رانیاں — معتزلہ کی جماعت میں طحطاوی بھی شامل ہو گئے — معتزلہ پر فقہاء
و محدثین کا الزام — معتزلی زاہد، عابد اور متقی بھی تھے — مناظرات معتزلہ و علم
کلام — احترام آزاد کا نہ کہ اسما کا — معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے
علوم غیر سے استفادہ — زبان آدری، فصاحت بیان، زور کلام — حضور معتزلہ
معتزلہ کے مناظرے کا ایک نمونہ — معتزلہ کا مجاہدہ فقہاء و محدثین کے ساتھ —
فقہاء اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت — دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر
نہیں کرتا تھا —

فقہ اور اصول فقہ: آراء شافعی ۲۸۹ تا ۲۹۰

✓ فقہ شافعی — علم کلام سے شافعی کی نسبت امام رازی کیا کہتے ہیں؟ — شافعی علم کلام سے خوب واقف تھے — قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر شافعی کے دلائل — مسئلہ قرشیت اور شافعی — مسئلہ امامت اور شافعی — علیؑ سے شافعی کی بے پناہ عقیدت

تفقہ اور اجتہاد: فقہ شافعی ۲۹۱ تا ۲۹۵

ناصر الحدیث — تفکر جدید — قیام مکہ کی برکتیں — شافعی کی عملی زندگی کا شاداب دور — مصر میں شافعی کا طویل قیام —

فقہ شافعی (۱): فقہ شافعی کی نقل و تسوید ۲۹۶ تا ۳۰۵

کتب شافعی کے مصادر — شافعی کے تلامیذ — شاگردان مکہ — تلامیذ بغداد اصحاب مصر — دوستی پر سچائی مقدم ہے —

✓ فقہ شافعی: کتب شافعی ۳۰۶ تا ۳۱۵

تدوین فقہ و آراء — شافعی کی سب سے پہلی تالیف — شافعی کا اصول تالیف و تصنیف شافعی نے زیادہ کتب بغداد میں لکھیں — شافعی نے چار سال میں کتنا تصنیفی کام کیا؟ — بوطی، ربیع اور مرزنی کی کتابیں — شافعی کی قدیم و جدید کتب — تحقیق و محیص شافعی کی عادت تھی — کتب شافعی کی دو قسمیں — شافعی کا طریقہ فکر و تالیف —

✓ فقہ شافعی (۳): کتاب الام ۳۱۶ تا ۳۲۲

کتاب الام کی نوعیت — کتاب الام بوطی کی لکھی ہوئی ہے — ابو طاهر مکی کا الام کے بارے میں خیال — کتب متصوفہ کی بے اصل حدیثیں — ربیع کو بوطی پر ترجیح ہے — ربیع کی وضع احتیاط —

✓ فقہ شافعی (۴): المجموعۃ الفقہیہ ۳۲۵ تا ۳۲۹

ایک اہم علمی بحث — کتاب الام کس کی تصنیف ہے؟ — الرسالة الجدیدہ اور الام تین خاص مفروضات —

فقہ شافعی (۵) : فقہ شافعی کی دراست

۳۴۰ تا ۳۴۱ اصول تخریج — ایک اہم تنبیہ — نقص اجتہاد — امام صاحب کے اقوال مختلفہ — تلاش حق —

فقہ شافعی (۶) : اصول شافعی

۳۴۱ تا ۳۴۲ استنباط فروع — علم اصول فقہ کی وضع و تدوین — شافعی اور ارسطو کی مثال —

اصول میں شافعی کا سب سے پہلا رسالہ —

فقہ شافعی (۷) : علم شریعت

۳۴۲ تا ۳۴۳ علم عامہ اور علم خاصہ — علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین حد فاصل — علم خاصہ صرف خواص کے لیے —

طبقات علم : شافعی کے اولیٰ احکام

۳۴۳ تا ۳۵۰ علم کے مراتب خمسہ — طبقات علم کی تفصیل —

۳۵۱ تا ۳۵۲ اولیٰ احکام : الکتاب

مصدر اول — کتاب اور سنت پہلو بہ پہلو کیوں؟ — ایک عورت کا عبداللہ بن

مسعود پر اعتراض — شافعی سنت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ — ایک ضروری تنبیہ

۳۵۵ تا ۳۶۰ الکتاب (۱) : قرآن عربی

قرآن میں عجیب کلمات — شافعی کے دلائل — قرآن کے عجیب الاصل الفاظ — ہر

مسلمان کے لیے عربی سیکھنا واجب ہے — اسالیب عربی سے واقفیت لازمی ہے

۳۶۱ تا ۳۶۲ الکتاب (۲) : قرآن میں خاص و عام

عام اور خاص کی تعریف — عام کی تین قسمیں — چند قرآنی مثالیں — تین بے حد

اہم مسئلے — عام کی تخصیص پر غزالی کی رائے — خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ

کامسک — حقیقت تخصیص کا بیان — شوافع اور احناف کا نقطہ اختلاف —

۳۶۹ تا ۳۷۰ الکتاب (۳) : بیان کتاب اور مقام سنت

شریعت اسلامیہ کا مصدر المصادر — کلی شریعت — بیان قرآن کی دو قسمیں —

امثال و شواید اور ان کے احکام ——— لحان کا واقعہ عہد نبوی میں ——— آیات صوم
 کے اجمال کی تفصیل ——— اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم ——— احتمال و تعارض کی صورت
 میں ——— اجمال قرآن کی تفصیل سنت سے ——— خاص و عام کا بیان ——— بیان قرآن
 اور مقام سنت سے متعلق شافعی کا مسلک ———

ادلۃ احکام (۲): السنۃ

۲۰۰ تا ۲۰۳

انکار سنت ——— منکرین حدیث ——— سوال و جواب ——— امر عظیم ——— خبر آحاد
 منکرین حدیث کی قسمیں ——— ایمان بالرسول ——— کتاب و حکمت ——— طاعت رسول
 حجت لازم ——— رسول کا فیصلہ خدا کا فیصلہ ہے ——— تبلیغ رسالت کا حکم ———
 قرآن سے تائید ——— اخبار آحاد کی حیثیت ——— قیاس بھی ایک دلیل ہے ——— ایک
 اور دلیل ——— صحابہ اور اخبار آحاد ——— ایک اہم نکتہ ——— حجیت خبر آحاد ———
 حضرت عمرؓ کا مسلک ——— قرآن اور خبر آحاد ——— اہم شرط ——— حدیث مرسل ———
 سنت مخالف قرآن نہیں ہو سکتی ——— ناسخ اور منسوخ حدیث ———

۲۰۱

۲۰۳ تا ۲۰۶

مقام سنت

قرآن کا بیان سنت سے

قرآن کے مقابلے میں سنت کا مقام ———

۲۰۹ تا ۲۱۰

۲۱۱ تا ۲۱۸

کتاب پر سنت کا اضافہ

نسخ

نسخ کیوں؟ ——— نسخ دائمی احکام میں نہیں ہوتا ——— نسخ کے حدود و قیود ———
 کتاب کا نسخ کتاب سے سنت کا سنت سے ——— ناسخ اور منسوخ کا علم
 سنت سے ہوتا ہے ———

۲۱۹ تا ۲۲۱

نسخ سنت سے

قرآن سے سنت منسوخ نہیں ہو سکتی ——— قرآن سنت کا نسخ ہو سکتا ہے

ادلہ احکام (۴): اجماع ۴۲۳ تا ۴۵۴

اجماع کی حجیت — اجماع قیاس پر مقدم ہے — حجیت اجماع کے
دلائل — اجماع کن مسائل میں ہے؟ — بطلان کے دو پہلو —
اجماع اہل مدینہ — امام شافعی اور تعامل اہل مدینہ — اجماع سکوتی —
اجماع کی حیثیت — حدود قیاس کی وضاحت — قیاس کی تعریف —
پہلا مقدمہ — دوسرا مقدمہ — قیاس سے کیسا علم حاصل ہوتا ہے؟ —
قیاس نفس کا تابع ہوتا ہے — چند مثالیں — قول شافعی — ایک ابہام
مجتہد کے شرائط — اختلاف جائز ہے — قیاس میں اختلاف —
اختلاف غیر مذموم — کیفیت اختلاف — حقیقت قیاس —
شریعت اسلامیہ کا انحصار کتاب و سنت پر ہے —

ادلہ احکام (۵): ابطال الاستحسان ۴۵۵ تا ۴۶۲

استحسان کیا ہے؟ — استحسان کے ابطال کے دلائل — قیاس اور استحسان
میں فرق — ایک اعتراض اور اس کا جواب — امام شافعی کے جواب پر تنقید
فہم شخص غیر معتبر ہے —

ادلہ احکام (۶): استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کے مابین موازنہ ۴۶۳ تا ۴۶۶

امام شافعی کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے — اصناف اور استحسان —
سب سے جامع تعریف — حنفیہ کے نزدیک استحسان کے اقسام — استحسان
کی مثالیں — درندہ طیور کے جھوٹے کلم — مالکیہ کے نزدیک استحسان کی
حقیقت —

ادلہ احکام (۷): مصالح مرسلہ ۴۶۹ تا ۴۷۴

مصالح مرسلہ کی چند مثالیں — مصلحت مرسلہ کی اساس و غایت —
فقہاء کے تین گروہ — مصالح مرسلہ کی حجیت —

ادلۃ احکام (۸) : اقوال صحابہ

۲۸۳ تا ۲۸۵

قول صحابہ کی حجیت ————— اقوال صحابہ کو حجت سمجھتے تھے ————— لامسک شافعی

ایک بنیادی سوال ————— ثلاثہ قرور کی تفسیر ————— رد حصص میں اختلاف —————

سگے اور علاقائی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی وراثت کا مسئلہ ————— شافعی کا مسلک —————

ادلۃ احکام (۹) : فتوائے تالیفی

۲۸۵

شرعیات ظاہر اور شرعیات باطن : مسلک شافعی

۲۸۴ تا ۲۹۴

نتائج استقراء ————— نفاذ شرعیات ظاہر پر ————— لعان سے استنباط —————

احکام قضا کا نفاذ ————— امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں —————

عام فقہار اور شافعی میں فرق —————

۵۱۶ تا ۵۱۹

اصول فقہ میں امام شافعی اور علماء مالک کا حصہ

فقہ اور اصول فقہ ————— علوم فقہیہ کے اتصال ————— تم قرآن کے قواعد

کتاب اللہ کے مقابلے میں سنت کا مقام ————— تدوین اصول فقہ —————

نظری بھی اور عملی بھی ————— قیاس اور نص ————— اصول استنباط میں اختلاف

اصول میں اختلاف ————— مستشرقین کا رویہ ————— اجتہاد کا تعلق اصول سے

اصول کی نشوونما ————— معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ ————— کتب اصول فقہ

علم اصول فقہ کا دور ثانی

۵۱۶ تا ۵۲۱

قواعد اصول کی درست ————— فروع کے لیے قواعد خادمہ ————— طریقہ حنفیہ

کتب جامع ————— مقاصد عامہ سے تغافل —————

۵۲۳ تا ۵۲۴

فروع سے متعلق فقہ شافعی کے مختلف ادوار

مجتہد منتخب ————— مذہب شافعی کے عوامل —————

۵۲۵ تا ۵۲۸

اقوال شافعی کی کثرت اور اس کا اثر مذہب شافعی پر

اقوال متعددہ مختلفہ ————— قدیم و جدید میں معارفہ ————— تنقیح کا وسیع باب —————

مذہب شافعی میں تخریج و اختیار ۵۲۹ تا ۵۳۲

عوامل تخریج — تخریجات کا انتساب — امام نووی کا قول —

تخریج میں اختلاف —

شافعی مذہب کے ائمہ مجتہدین ✓ ۵۳۳ تا ۵۳۹

مشرق و مغرب کا مقام اتصال — چار طبقات — پہلا طبقہ — قسم دوم —

تیسری قسم — چوتھی قسم — باب تخریج کب بند ہوا؟ — فقہی سرمایہ کی

حفاظت — علماء پر جمود —

مذہب شافعی کا انتشار و شیوع ✓ ۵۴۱ تا ۵۴۷

ابن خلدون کے تاثرات — آزادانہ اجتہاد کا دور — مصر کا تعلق شافعییت سے

مذہب ادزاعی — عراق میں شافعییت کی شکست — شافعی مذہب فارس میں —

باہمی رزم و پیکار — مغرب اقصیٰ اور اندلس میں ناکامی —

”شافعی عصر عباسی میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں
 نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور
 میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولت عباسیہ کے استقرار
 کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت و شوکت دن و رات
 چوگنی بڑھ رہی تھی۔ حیات اسلامیہ بیل بوٹے لا رہی تھی۔
 یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔
 احیاء علوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔
 نہضت فکر اسلامی اس دور کا طرہ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ
 ہے جب علماء اسلام فلسفہ یونان، آداب فارس، اور
 علوم ہند سے واقف ہو رہے تھے۔“

۱۰۰۵۹

”اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعی کو مواہب کا وہ حصہ وافر ملا تھا، جس نے انہیں فکر کا منصب قیادت سونپا۔ اور رائے کا سالار کارواں بنا دیا۔

[شافعی کی شخصیت قوی المدراک تھی، ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرہ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ جس فکر کے مریض نہیں تھے، معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو وجہ استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی، ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسس کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔“]

”امام شافعی ان چند لوگوں میں تھے، جن میں نہ خود پسندی
 تھی، نہ برتری کا جذبہ، جدال کے موقع پر انہیں کبھی غصہ نہیں
 آتا تھا۔ نہ ان کی حدت لسان کسی موقع پر دوسروں کی
 دل شکنی کا سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد
 احقاقِ حق تھا نہ کہ اظہارِ برتری و خود پسندی۔

[طلبِ حق کے سلسلہ میں شافعی کے اخلاص کا یہ عالم
 تھا کہ وہ چاہتے تھے لوگ ان کے علم سے مستفیع ہوں بلا سے
 یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو۔ اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی۔
 وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

”میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کر لیں، مجھے نہ مدح
 کی پروا ہے، نہ کسی اور طرح کی آرزو!“

مقدمہ

ہیں نے یہ کتاب کیوں اور کس طرح لکھی؟

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی سیدنا محمد خاتم النبیین، وعلی آلہ وصحبہ اجمعین
 میری یہ کتاب دراست امام شافعی رضی اللہ عنہ پر مشتمل ہے۔ یہ میرے ان لیکچروں
 پر مبنی ہے جو فقہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے والے طالبہ کے سامنے میں نے گزشتہ سال دیئے تھے۔
 امام صاحب کے حالات و سوانح اور عناصر تکوین بیان کرنے کے بعد میں نے اس پر روشنی میں ڈالی ہے
 کہ پہلے پہل وہ کس بحوال سے آشنا ہوئے؟ حالات کے دور سے کس طرح گزرے؟ تاثر و تاثر کی کیا
 کیفیت رہی؟ اور بارگاہ الہی سے انہیں کس طرح کے مواہب عطا ہوئے تھے۔ کن خصوصیات و
 امتیازات کے وہ حامل تھے؟ ان کا زمانہ کیا تھا؟ اس زمانہ میں عالم اسلام کی کیا کیفیت تھی؟ کس فضا
 میں ان کی نشوونما ہوئی؟ حصول علم کے سلسلہ میں انہوں نے کیسی کیسی کٹھنایاں برداشت کیں؟ فقہ
 کے سرچشموں سے کس کس طور پر وہ سیراب ہوئے؟ میں نے بتایا ہے کہ امام صاحب کو جہاں
 کہیں بھی فقہ کی مجلس درس کا پتہ چلا وہاں پہنچے۔ جہاں کہیں بھی کسی فقیہ اہل کی شہرت تھی اس کے آستانہ
 نشانی و کمان پر سر کے بل پہنچے۔ کسی فقیہ اہل کی خدمت میں کسی سبب سے باریاب نہ ہو سکے تو اس کے
 تلامذہ و اصحاب سے کسب فیض کیا۔ اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ اس کے افکار و خیالات سے بہرہ ور و واقفیت
 پیرا کی۔ حصول علم میں کوئی دشواری بھی امام صاحب کی غناں گیر نہ ہو سکی۔ کسی تکلیف اور مصیبت کو وہ
 خیال میں نہ لائے۔ فقر و فاقہ، تنگدستی اور افلاس، دشواری زاء و قلع منازل، ان میں سے کوئی چیز بھی ان
 کے راستے میں مزاحم نہ ہو سکی۔

امام صاحب اگرچہ معتزلہ کے کلامی افکار و خیالات سے سخت و شدید اختلاف رکھتے تھے لیکن

۲۔ شافعی کے بعد، مذہب شافعی کے احوال و کیفیات یعنی یہ کہ یہ فقہی مذہب کس طرح

اشاعت پذیر ہوا؟ کہاں کہاں پھیلا؟ کن کن اقلیم میں اس نے ڈیرے ڈالے؟ اور پھر بعد میں آئے
والے علماء مذہب شافعی کے مابین اختلافِ فکر و نظر کی صورت کیا تھی؟ اور اس کی بنیاد کیا تھی؟

محمد ابو زہرہ

مصر

امام شافعی کی ذات گونا گوں ملکات و محاسن کا مجموعہ تھی۔ انہوں نے اپنے علم بے کراں سے خود بھی فائدہ اٹھایا، معاصرین کو بھی اخذ و استفادے کا موقع دیا، اور ملت اسلامیہ کا دامن بھی گراں بہا ذخائر علمی سے مالا مال کر دیا۔

امام صاحب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ باہمہ فضل و کمال، زندگی کی آخری سانس تک وہ طالب علم ہی رہے۔ علم سے جو رشتہ انہوں نے قائم کر لیا تھا، وہ اتنا محکم اور مستحکم تھا کہ کبھی کمزور نہیں پڑا، بلکہ مزور ایام کے ساتھ ساتھ اس کی پختگی اور استحکام میں اضافہ ہوتا گیا۔

امام شافعی کی ذات گرامی ہر اس شخص کے لیے جو علم کا جو یا ہے، ایک موقعہ حسنہ ہے، ایسی روشنی کہ خود بخود اندھیرا دور ہو جاتا، راستہ واضح ہو جاتا اور منزل مقصود و نظر کے سامنے آ جاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب زندگی بھر اس شمع کی مانند فروزاں رہے جو خود جل جاتی ہے مگر دوسروں کو اپنی روشنی سے مستنیر کر جاتی ہے۔

تہمید

درست مجتہد کے اصول و عناصر کیا ہیں؟

کسی علم کے مراحل تکوین و نمو

کسی علم کی درست تاریخ و حقیقت اس علم کی درست ہے۔ تاریخ ہی کے مطالعہ سے زیر تحقیق و گفتگو علم کے ادوار و تدریجی، اس کی نشو و تکوین کے مراحل، اس کی سزا جت رونی اور نکامل نمو کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ تاریخ ہی سے ہمیں کسی علم کے مقام و منزلت، اس کی اہمیت و افادیت، اور اس کے خصوصیات و ممیزات کا سراغ ملتا ہے۔ اور بلاشبہ یہ تاریخی تعلقات ہی اس علم کی صحیح درست کا کام دیتے ہیں۔

پھر اس تاریخی مطالعہ اور جائزے سے ایک بات اور بھی معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہ اس علم کے فروع و تکمیل میں کیسی کیسی کوششیں بروئے کار لائی گئیں؟ اس راستے میں کس کس طرح کی دشواریوں کا مقابلہ کرنا پڑا؟ ان مناسبات کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو وصول غایات میں مدد و معاون ہوئے۔ اس طرح اس علم کا طالب بلاشبہ اس کے مبادی اور نتائج سے پورے طور پر باخبر ہو جاتا ہے۔

پس جب ہم تاریخ فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو گویا فلسفہ کی درست کا یہ اہم ترین جزء ہوتا ہے تاریخ قانون کی درست و حقیقت درست قانون کا ایک حصہ ہے۔ لہذا جب ہم درست تاریخ فقہ اسلامی پر متوجہ ہوتے ہیں تو گویا اس کے غایات و مرامی اور اصول و فروع کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اطوار و نظریات کی معرفت

کسی علم کی درست تاریخ کے دو پہلو ہوتے ہیں :

۱۔ ان اطوار کی درست جن پر اس علم کے نظریات قائم ہیں۔ اور جو بجائے خود اس علم کا مجموعہ معلومات ہیں۔ اس موقع پر داریں ان اصحاب نظریات پر زیادہ توجہ نہیں کرتا صرف نظریات پر ایک نظر ڈالتا ہے۔ پھر ان بیانات کی معرفت بھی ضروری ہوتی ہے جنہوں نے ان نظریات کے قیام و تشکیل میں حصہ لیا ہے۔ نیز یہ کہ نظام اجتماعی ان سے کہاں تک متاثر ہوا؟ عمل اور کردار پر انہوں نے کتنا اثر ڈالا؟

۲۔ نظریات علمی کے اصحاب و اکابر کی درست تحلیل و تفصیل کے ساتھ۔

اس پہلو کا مطالعہ کرتے وقت داریں یہ معلوم کرتا ہے کہ کس عالم یا امام نے جس علم میں تخصص حاصل کیا ہے اس کے دعائم کی اقامت میں، اس کے محاولات و اثرات شخصی کس حد تک کام کرتے رہے ہیں؟ اس علم کے سلسلہ میں اس نے جو اثر چھوڑا ہے، اس کی مقدار کیا ہے؟ وہ منہاج اور غایات کیا ہیں جن پر وہ چلا۔ اور جنہیں اس نے پیش نظر رکھا؟ نیز یہ کہ اس کی مقدار کامیابی کیا ہے؟ جن نتائج تک وہ پہنچا وہ کیا ہیں؟ کتنے ہیں؟ اور کیسے ہیں؟ لوگوں نے اسے کس طرح قبول کیا؟ کس نظر سے دیکھا؟ اختلاف تک وہ شمار کیونکر پہنچے جن کی اس نے داع پیل ڈالی تھی؟ جنہیں سیراب و شاداب کیا تھا؟ پھر ان اختلاف کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا؟ عوام کی کیا روش رہی؟ بیانات مختلف نے اسے کس انداز میں قبول کیا؟ اور بعد کے زمانوں میں اس کی کیا کیفیت رہی؟

پس یوں سمجھنا چاہیے کہ درست علم کے ان مذکورہ دونوں پہلوؤں میں سے پہلے کا تعلق صرف ادوار علم اور نظریات علمی کے سلسلہ میں حضانت عصر کے بیان سے ہوتا ہے۔ ان نظریات کی تکوین میں علماء کے محاولات پر زیادہ توجہ نہیں کی جاتی۔ اور دوسرا پہلو ان نظریات کی تکوین و تقویم کے سلسلہ میں علماء کے عمل سے بحث کرتا ہے۔ پھر یہ بتاتا ہے کہ وقت کے موثرات نے اسے کس طرح محفوظ رکھا۔ اور اختلاف تک کیونکر یہ امانت پہنچائی۔

لطائف افکار، اجاسیس اور مشاعر

فقہ اسلامی پر جو شخص عبور حاصل کرنا چاہتا ہو اس کے لیے ضروری اور لازمی ہے کہ وہ مجتہدین فقہ کی درست تحلیلیہ کارمرا آشنا ہو۔ بغیر اس کے بلوغ غایت ناممکن ہے کیونکہ اسی درست کے

باعث تکوین مذاہب فقہی کا علم منحصر ہے۔ کیونکہ مذاہب اسلامیہ فقہیہ انہی ائمہ اور مجتہدین سے منسوب ہیں جو اس کی تکوین و تقویم کا اصل سبب ہیں۔ پس کسی صاحب مذہب اور تکوین مذہب میں اس کے محاولات کی درست، اس کی تائید اصول اور تفریح فروع ہی دراصل وہ چشمہ صافی ہے جس سے اس کا مذہب سیراب ہوا ہے۔ اسی سے اس کی روح کا تعارف اور ادوار حیات کی متابعت ممکن ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی گھٹلی کسی شاوہاب زمین میں ڈالی جائے۔ پھر وہ پروان چڑھے۔ اور نشوونما حاصل کرے۔ پھر زندگی کے مختلف مراحل سے آشنا ہو۔ یہاں تک کہ ایک برگ و بار والا درخت بن جائے جس کی ٹہنیاں سایہ دار ہوں۔ اور جس کی چھاؤں تلے لوگ آرام پاتے ہوں۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کسی صاحب مذہب کے کلام اور تفکر و توجہ کے مطالعہ سے انسان کا علم ان لطائف افکار، احساس اور مشاعر پر حاوی ہو جاتا ہے جن کے ماتحت مجتہد کوئی بات منہ سے نکالتا ہے۔ ان پہلوؤں کو نظر میں رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجتہد کے افکار و کردار پر صحیح حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور اساس مستقیم پر اس کا مقابلہ دوسرے سے کیا جاسکتا ہے۔ قاضی عاقل وہی ہے جو ان تمام باتوں پر عبور رکھتا ہو، اور ان کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف ہو۔ وہ اچھی طرح جان لیتا ہے کہ کسی قول میں سلامتی کتنی ہے اور کجی کتنی؟ غرض ایک عالم، ایک دارس، ایک محقق اور ایک جویائے حق کے لیے بسا ضروری اور لازمی ہے کہ وہ ان تمام پہلوؤں پر نظر رکھے جو مجتہد کے نفس و شعور، فکر و نظر، اور قول و کلام کو متاثر کرتے رہے ہیں۔

مقائیس اور اصول کی درست

کسی مجتہد کو پرکھنے، پہچاننے اور اس کی معرفت حاصل کرنے کے لیے ضروری اور لازمی ہے کہ ہم اس کے ان اصولوں کو بھی اچھی طرح جان لیں جو اس نے قائم کیے ہیں اور ان مقائیس سے آشنا ہو جائیں جن پر اس نے اپنے قیاس کی بنیاد رکھی ہے کہ بغیر اس کے ہم صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتے۔

اس معرفت کے باعث اجتہاد فی المذہب کی معرفت بھی آسان ہو جاتی ہے اور تفریح فروع کا سمجھنا بھی مشکل نہیں رہتا۔ اور اس کے اصول کے مطابق تخریج حوادث بھی آسان ہو جاتی ہے چنانچہ ہم بڑی آسانی سے خطا و صواب کو پہچان لیتے ہیں۔ نیز تجالفت عن المذہب اور استقامت اصول کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں۔

کسی مذہب کے مقایس اور اصول کی درست سے اس شور کا سرانجام تک مل جاتا ہے جو صاحب مذہب کے نفس میں ابھرتا ہے اور اس کی زبان پر جاری رہتا ہے۔ یا اس کے قلم سے ٹپکتا ہے۔ انہی چیزوں سے اس مذہب کے اسباب نمود ہمارے سامنے آتے ہیں اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں کہاں تک وسعت اور تنگی ہے؟ اس پر جہد و غالب ہے یا اس میں حرکت کی صلاحیت ہے؟

چنانچہ جو شخص مذہب حنفی کے اصول سے واقف ہے اور یہ جانتا ہے کہ احناف کے ہاں یہ اصول ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہو تو عرف کو تسلیم کیا جاتا ہے یا نص محتمل ہو تو بھی ایسا کیا جاتا ہے تو وہ یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ اصول آفاق مجتہد کی وسعت کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ وہ بہر حال حوادث کو مقتضائے عرف کا تابع رکھے گا اور نص کی عدم موجودگی میں یہ اصول حنفیہ کے عین مطابق ہوگا اسی طرح جو شخص یہ جانتا ہے کہ مذہب مالکی کا اصول مصالح مرسلہ پر اعتماد ہے اور یہ وہ مصالح ہیں شرعی اعتبار سے جن کی اباحت یا خطر پر کوئی شاہد موجود نہیں ہے۔ وہ یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہے کہ وسعت اور کشادگی ہر صورت مسئلہ اور ہر احداث سے متعلق اس میں موجود نہیں ہے۔

اختلاف النظائر و تبائن افکار

درست مجتہد سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنے مذہب کے قیام و اور فروغ و خروج کے سلسلہ میں اس نے جو سعی و کوشش کی ہے جس سرگرمی کار کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کا ایک پورا نقشہ نظر کے سامنے آجاتا ہے۔ نیز یہ کہ اس نے اپنے بعد کے لیے تدوین افکار و اصول کا جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ بھی پیش نظر ہو جاتا ہے۔ اپنے اصحاب کو اس نے جو چیزیں املا کرائی ہیں یا اپنے اصحاب یا تلامذہ کے ساتھ جو مذاکرے کیے ہیں ان کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس مذہب فقہی کی مقدار قوت سند کا بھی پورا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس کے اصحاب کی نقل اور صحت نقل کے بارے میں بھی پورے پورے معلومات حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بھی کہ اس نقل کی سند اور صحت کا کیا عالم ہے؟ اس طرح پورے طور پر اس مذہب کے اور اس کے تعلقات سے واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر یہ کہ سلف سے خلف تک کس طرح یہ پہنچا؟ تاریخ نے اپنے صفحات میں کس حد تک اسے محفوظ رکھا؟ درست مجتہد ہی کے سلسلہ میں ہمارے علم میں یہ حقیقت بھی آجاتی ہے کہ صاحب مذہب کے آراء صحیحہ کیا ہیں؟ نیز یہ کہ آیا جب اس کا انتقال ہوا تو ان آراء پر وہ قائم تھا یا ان سے رجوع کر چکا تھا؟

اور ان کی جگہ دوسرے افکار و آراء سے لی تھی؟ کیونکہ ممکن ہے بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک رائے قائم کرتے وقت جو دلائل اس کے سامنے ہوں، بعد میں اس سے رجوع کرتے وقت یا اس کے بجائے دوسری رائے قائم کرتے وقت کچھ اور دلائل جواب تک اس کے لیے لا معلوم اور غیر منکشف تھے سامنے آگئے ہوں، یا کوئی ایسی سنت معلوم ہوگئی ہو جو پہلے معلوم نہ تھی، یا کسی ایسے عمل رسول کا سراغ لگ گیا ہو جو اب علم میں آیا ہو۔ چنانچہ قول رسول یا سنت رسول کی روشنی میں اس نے اپنے قول یا رائے سے رجوع کر لیا ہو، اور نیا مسلک وضع کر لیا ہو، یا اس مسلک میں بہ حد مناسب تبدیلی کر لی ہو۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب شافعی کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو ان سے ان کے مذہب قدیم کی نقل و روایت کرتا ہے۔ اس گروہ کے سربراہ زیادہ تر عراقی ہیں، اور دوسرا گروہ ہے جو ان سے مذہب جدید کی نقل و روایت کرتا ہے اس کے اکابر زیادہ تر مصر سے تعلق رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کی باقاعدہ تدوین و تکمیل کتابوں کی صورت میں ان اصحاب شافعی کے بعد ہوئی جو مذہب قدیم و جدید کے جامع تھے۔ چنانچہ ان کتابوں میں کہیں قدیم کی تائید ہے کہیں جدید کی۔ کہیں دونوں کی، کہیں دونوں میں سے کسی کی بھی نہیں۔ بعض ایسے مسائل حکایت کیے گئے ہیں جن میں دو روایتیں بیان کر دی گئی ہیں لیکن بتدین قدیم و جدید کے بغیر۔

ایک ہی مسئلہ مختلف اقالیم میں بدل جاتا ہے،

درست مجتہد میں ہیں یہی کرنا نہیں ہوتا کہ صرف ان معلومات پر اکتفا کریں جن کا ذکر گزشتہ صفحات میں کر آئے ہیں بلکہ یہ بھی کرنا ہوتا ہے کہ دیکھا جائے اس مذہب کے پیروؤں کا عمل کیا تھا؟ اصول تخریج کیا تھا؟ اصول اجتہاد کیا تھا؟ اور ان سب اصولوں پر عمل درآمد کی کیا صورت تھی؟ کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو اور کسی مذہب میں یہ خصوصیتیں نہ ہوں کسی نئی صورت حال اور صورت مسلک پر نہ وہ کوئی حکم لگا سکتا ہے۔ نہ فیصلہ کر سکتا ہے نہ ایسے مسائل پر قیاس کر سکتا ہے جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو۔ اور جب تک یہ نہ ہو اتفاق تفریح میں وسعت ممکن نہیں۔ صرف اسی طرح ایسے احکام وجود میں آسکتے ہیں جو کہ مذہب کے عہد میں موجود نہ تھے لیکن ایسے احکام موجود تھے جن پر قیاس کر کے یہ نئے احکام بروئے کار لائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ ایسے احکام موجود تھے جو اگرچہ صاحب مذہب کے نہ تھے لیکن اس کے اصحاب کے تھے اور انہی پر قیاس کر کے احداث یعنی کسی نئی صورت حال کے سلسلہ میں

نئے احکام پیدا کیے گئے، یا ایسے احکام جو نہ صاحب مذہب کے تھے نہ اس کے اصحاب کے لیکن اس مذہب کے اصول و قواعد کے مطابق جنہیں صادر کیا گیا۔

یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے اختلاف افکار اور تباہی افکار کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ایک ہی مذہب کے مجتہد اپنے آراء و افکار میں مختلف اور جدا ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک اپنی جدا گانہ رائے رکھتا ہے اور بلاشبہ ہمیں سے کسی مذہب میں نمو اور توسیع آفاق کے عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ عام اس سے کہ یہ بعد میں آنے والے مجتہدین اپنے افکار و آراء میں صاحب مذہب کے قریب رہتے ہیں یا دور ہو جاتے ہیں۔

بیانات یعنی ماحول اور زمانہ بھی ایک بہت بڑا عنصر ہے کیونکہ کوئی فقہی مذہب بھی ان چیزوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

توالی احوال یعنی نئے حالات اور واقعات و مسائل کا ظہور، احکام صالحہ کے استنباط کے سلسلہ میں علماء مذہب کو اجتہاد کی طرف راغب اور مجبور کرتا ہے۔ عام طور پر یہ اجتہاد ان قواعد و احکام پر مبنی ہوتا ہے جو بالعموم اس مذہب میں معروف تعلیم کیے جاتے ہیں اور وہ بیانات ہی ہیں جو مجتہد کو نوع معین کا حکم لگانے اور اجتہاد کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

چنانچہ مذاہب فقہیہ میں اکثر یہ چیز نظر آتی ہے کہ متاخرین اپنے اجتہاد اور فکر و نظر میں متقدمین سے مختلف نظر آتے ہیں۔ کیوں؟ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا سبب اور علت کیا ہے؟ یہ کہ بدلے ہوئے زمانہ میں مسائل بھی بدل جاتے ہیں۔ بدلے ہوئے ماحول میں معاملات بھی دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اکثر فقہاء و علماء مجتہدین ایک ہی مسئلہ پر ایک اقلیم میں ایک حکم لگاتے ہیں اور دوسری اقلیم کے فقہاء و علماء مجتہدین ایسے ہی مسئلہ پر بالکل الگ اور جدا گانہ نوعیت کا حکم صادر کرتے ہیں۔

ابیات، اس کا واحد بیعت ہے۔ دوستی معنی کے لحاظ سے یہ لفظ اتنا جامع ہے کہ اردو زبان میں کوئی ایک ہی لفظ اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ یہ لفظ محیط ہے ماحول، عصر، اور سماج کے مفہوم پر یعنی اس ایک لفظ میں یہ تینوں مفہوم شامل ہیں۔ (درمیں احمد جعفری)

اس کا سبب کیا ہے؟

جواب میں حرف اختلاف بیانات ہی کا نام لیا جاسکتا ہے۔

گویا بعینہٗ وہ اہم ترین عنصر ہے جو مجتہد کے اجتہاد پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کا عمل بہت نمایاں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقلیم کے ساتھ عرف بھی بدل جاتا ہے، صورت مسئلہ بھی اور نوعیت احداث بھی۔ لہذا نئے اجتہاد، نئے علاج اور نئی دوا کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ کام اجتہاد جدید ہی سے ممکن ہے۔

اصول استنباط کا سراغ و جستجو

بہر حال کسی امام فقہ، کسی مجتہد، اور کسی فقیہ اعظم کی دراست، حالات و سوانح۔ مجتہدات و اولیات کے سلسلہ میں بسا ضروری اور لازمی ہے کہ مذکورہ بالا تمام پہلوؤں پر غائر نظر ڈالی جائے۔ صرف اسی طرح زیر بحث مذہب کے پوری واقفیت ہم پہنچ سکتی ہے اور صرف اسی طرح یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صاحب مذہب کا اصول استنباط کیا تھا؟ اور خود ان اصولوں کا مبنی کیا تھا؟ اور یہ کہ صاحب مذہب کے بعد آنے والے اخلاف نے اسے کس طرح نبایا اور کیونکر بدلتے کار لائے؟ نیز اس سند کا بھی وقوف ہو جانا ہے جو معاصرین کو صاحب مذہب سے مربوط رکھتی ہے اور اس قوت روایت سے بھی ہم آشنا ہو جاتے ہیں جو اس مجتہد کے مذہب کی ہم تک پہنچی ہے۔ پھر اس مذہب، اجتہاد، نوع مذہب اور عمل بیانات مختلفہ تک رسائی بہت آسان ہو جاتی ہے۔

(۱) عرف سے مراد ہیں سوسائٹی اور سماج کے وہ تعلقات جو ایک عرصہ سے چلے آ رہے ہیں اور معاملات کے وقت ان کی حیثیت خواہ ان کا ذکر نہ کیا جائے تو بھی تسلیم شدہ ہوتی ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

”امام شافعی متعدد اعتبارات سے دوسرے ائمہ فقہ کے مقابلے میں امتیازات خاصہ کے حامل ہیں۔“

ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ عربی ان کی مادری زبان ہے۔ فہم قرآن، اور فہم حدیث میں اس چیز نے انہیں بہت مدد دی اور وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ایک نیا لیکن ہموار راستہ نکالنے میں کامیاب ہو گئے۔
امام صاحب نے جو کتابیں لکھی ہیں ان کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح وہ ایک بلند آئینہ خطیب تھے اسی طرح ایک بلند پایہ اہل قلم بھی تھے، اور یہ دونوں خصوصیتیں کسی ایک آدمی میں کم جھجھکتی ہیں۔“

تعارف

شافعی

شافعی کا احسان فقہ پر

امام شافعی کو ہم نے اپنا موضوع سخن اس لیے بنایا ہے کہ امام شافعی وہ تنہا شخص ہیں جن کی فقہ پورے طور پر فقہ اسلامی کی آئینہ گری کرتی ہے۔ جو درحقیقت اس کا عصر کمال و نمونہ تھا۔ انہی کی شخصیت ہے جو متقاویر معتدلہ کے ساتھ فقہ اہل رائے اور فقہ اہل حدیث کی جامع ہے۔ وہی ایک ایسے فقیہ اہل ہیں جس نے رائے کو ضبط کیا اور موازین قیاس وضع کیے۔ وہ پہلے شخص ہیں جس نے ضبط سنت کی سعی کی۔ جس نے ضبط سنت کے سلسلہ میں سانچے اور پیمانے وضع کیے۔ جس نے قیاس کے اصولوں کو قائم کیا جس نے فہم کتاب و سنت کے طریقوں کو واضح کیا۔ ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی۔

ضبط و تدوین اصول و سنت کی یہی کوششیں تھیں جو فقہ کے ایسے اصولوں کی تشکیل پر منتج ہوئے جنہوں نے صناعت استدباط کے لیے مبادی ثابتہ کا پہلو اختیار کیا، اور تخریج کے ضابطے اور قاعدے قائم کیے۔ پس جو شخص امام شافعی کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے طریق استدباط سے واقفیت حاصل کرتا ہے وہ درحقیقت فقہ اسلامی اور اس کے تکامل نمونہ کا مطالعہ کر لیتا ہے۔ پھر اس کے سامنے فقہ اسلامی کے معالم واضح ہو جاتے ہیں اور اس کی استقامت منہاج روشن تر نظر آنے لگتی ہے۔

جو شخص امام شافعی کا اور ان کی فقہ کا مطالعہ کرتا ہے دراصل وہ فقہ اہل حجاز اور ان کے منہاج بحث کا مطالعہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی تخریج مبنی ہے مالک، امام دارالہجرۃ اور شیخ حجاز پر، ساتھ ہی ساتھ فقہ اہل عراق سے بھی اسے واقفیت تامہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ شافعی نے فقہ اہل عراق

کی کتابوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا اور امام محمد بن الحسن شیبانی کی بارگاہِ علم سے باقاعدہ کسب فیض کیا تھا۔ پھر ہی نہیں بلکہ انہوں نے فقہاء عراق سے علمی جنگ بھی لڑی تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاہد اپنے حریف کے مسلک، طریقہ اور تفکیر سے اسی طرح آشنا اور واقف ہوتا ہے جس طرح ایک سپہ گرد اپنے حریف کے انداز جنگ اور داؤ بیج سے واقف ہوتا ہے۔

افکار و خیالات کی حیثیت متعدی ہوتی ہے وہ جس طرح دوستوں سے پہنچتے ہیں ہمعوم سے بھی پہنچتے ہیں۔

اور ان تمام باتوں سے قطع نظر امام شافعی ہی وہ شخص ہیں جس نے اصول فقہ وضع کرنے پر توجہ کی یعنی آپ نے فقہ کے اصول عامہ وضع کیے۔ لہذا ان کے افکار و خیالات کا مطالعہ دوسرے الفاظ میں اصول فقہ کا مطالعہ ہے۔ انہوں نے اپنے لیے جو مقام محدود کر لیا تھا وہ اصول سے متعلق تھا۔ اس کا تعلق درست فروع سے بہت کم تھا۔ انہوں نے اپنی توجہ زیادہ تر ضوابط عامہ تک محدود رکھی۔ اور یہی چیز بار آور ہوئی۔ اور فقہ اسلامی کے لیے ثمر پیش رس ثابت ہوئی۔ اس لیے کہ درست تاریخ اس علم سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ علم ہے جو فروع اور احکام فروع سے تعلق رکھتا ہے۔ اصول مذہب سے متعلق امام شافعی نے کئی جامع و مانع کتابیں مدون کیں۔ بعض اٹا کر اس میں اور مناجی اجتہاد استوار کیے۔ انہیں یہ اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے راستہ بنایا، اسے استوار کیا، ہر قسم کی رکاوٹیں دور کیں، اسے اتنا روشن اور واضح کر دیا کہ دوسرے لوگوں کے لیے اس پر کام فرسانی آسان اور سہل ہو گئی۔ اب جو شخص بھی چاہے وہ بغیر کسی دشواری کے طریقی شافعی کی معرفت حاصل کر لے سکتا ہے۔

اس کتاب میں سب سے پہلے ہم امام صاحب کے مراحل نشوونما، ان کے شیوخ و تلامذہ، اور حالات و سوانح پر روشنی ڈالیں گے۔ پھر ہم ان کے عہد و عصر پر ایک نظر ڈالیں گے۔ بعد ازاں ان کی فقہ کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کریں گے۔ استنباط کے لیے انہوں نے جو اصول عامہ وضع کیے ہیں انہیں زیر بحث لائیں گے۔ نیز اپنے مذہب میں استنباط کا جو اصول انہوں نے مرعی رکھا ہے اسے بھی پیش نظر رکھیں گے۔ سب سے آخر میں مذہب شافعی کی اشاعت اور حوا مل نہو پر گفتگو ہوگی!

حصہ اول

امام شافعی کے حالات و سوانح اور ان کا عہد

سرگزشت

حیات شافعی

مولد اور نسب،

کلا راویوں کا ایک بڑا گروہ اس کا قائل ہے کہ شافعی کی ولادت غزہ دشام کا ایک مقام میں ہوئی۔
 جمہور مورخین فقہ بھی اس روایت سے متفق نظر آتے ہیں۔ طبقات کے کاتبوں کا فیصلہ بھی یہی ہے لیکن
 کثرت روایت کے اس ہجوم میں ایک دوسری روایت بھی ملتی ہے:

”شافعی کی ولادت عسقلان میں ہوئی جو غزہ سے تین فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے۔“
 ایک روایت اور بھی ہے جو دشام کی سرحد پار کرتی ہوئی مین تک جا پہنچتی ہے۔
 ”شافعی کی ولادت دراصل مین میں ہوئی نہ کہ غزہ دشام میں، یا عسقلان میں۔“

بعض حضرات نے ان روایات میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ولادت
 مین کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیدا تو احیاء مین میں ہوئے، نشوونما کے مراحل غزہ اور

(۱) مذکورہ روایات ثلاثہ خود امام شافعی سے مروی ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ امام صاحب نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا:
 ”نشأہ میں میری ولادت غزہ میں ہوئی، وہاں سے میں مکہ لایا گیا۔ جب کہ میری عمر دو سال کی تھی۔“ دوسری روایت یہ ہے
 کہ امام صاحب نے فرمایا: ”میری ولادت عسقلان میں ہوئی تھی۔“ یا قوت کا قول ہے: ”عسقلان غزہ سے تین فرسخ کے
 فاصلہ پر واقع ہے، غزہ اور عسقلان دونوں فلسطین میں واقع ہیں۔“ تیسری روایت جو امام صاحب سے مروی ہے یہ ہے: ”میری ولادت
 مین میں ہوئی۔ والدہ کو میرے منہ سے ماریج ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہوا۔ وہ مجھے لے کر مکہ آگئیں۔“

عسقلان میں طے کیے۔ اور عسقلان میں تمام تر مینی قبائل ہی آباد ہیں۔ چنانچہ یا قوت کا قول ہے :
 ”روایات بالا اگر صحیح ہیں تو میرے نزدیک یہ تاویل احسن ترین ہے۔“

اللہ کی دین،

تمام راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ امام صاحب کا سال ولادت ۱۵۷۷ء ہے۔ اسی سال امام ابو حنیفہ کا انتقال ہوا تھا۔

گویا یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس روز ایک امام اعظم نے وفات پائی اسی دن ایک دوسرا امام اجل عالم وجود میں آگیا۔ یہ بھی اللہ کی دین ہے۔

مورخین فقہاء کی اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ امام صاحب ایک قرشی مطلبی باپ کے بیٹے تھے چنانچہ ان کا سلسلہ نسب یہ بیان کیا جاتا ہے :

محمد بن اور پس (شافعی) ابن العباس، بن عثمان، بن شافع، بن السائب، بن عبید، بن عبد بن زید بن ہاشم، بن عبد المطلب، ابن عبد مناف۔

گویا عبد مناف پر اگر شافعی کا سلسلہ نسب آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ اور یہ مطلب عبد مناف کے چار بیٹوں میں سے ایک تھے۔ یعنی مطلب اور ہاشم اور عبد شمس جو امویوں کے جد بزرگوار تھے۔ اور نوفل جو حبیہ بن مطعم کے جد اعلیٰ تھے۔ اور یہ مطلب وہی ہیں جنہوں نے اپنے بھائی ہاشم کے بیٹے عبد المطلب کی پرورش اور پرورش کی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جد والا تبار تھے۔ بنو مطلب اور بنو ہاشم، حزب واحد کی صورت میں رہے۔ لیکن بنو عبد شمس قبول اسلام سے پہلے تک برابر ان سے رشک اور شک کا اظہار، اور معاملات میں مقاومت برتتے رہے۔ اس صورت احوال کا اثر اسلام میں دو طرح سے ظاہر ہوا۔

ایک تو یہ کہ قریش نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقاطعہ کیا تو اہل بیت میں سے جس گروہ نے آپ کی نصرت میں سرگرمی دکھائی وہ بنو مطلب تھے۔ عام اس سے کہ وہ کفر کے عقیدے پر استوار ہوں یا اسلام قبول کر چکے ہوں۔ اور ان سب نے چاہے وہ کافر ہوں یا مسلم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعانت اور دستگیری کے سلسلہ میں مصائب بھی برداشت کیے۔

دوسرے یہ کہ جب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی:

الْخَمْسَ لِلَّهِ الْخَالِصَ اِلٰی غَنِيْمَتِ الْاَنْحَالِ حصہ اللہ، رسول، ذوی القربی، یتامی و مساکین اور مسافروں کے لیے ہے، تو گویا ذوی القربی کا حصہ منصوص ہو گیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل کیا۔ لیکن بنو عبد شمس اور بنو نضل کو حصہ نہیں دیا۔

روایت ہے کہ جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مال غنیمت کا حصہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کو دیا تو میں اور عثمان بن عفان رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ میں نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا:

”یا رسول اللہ! یہ لوگ بھی ہاشم کی اولاد اور آپ کے بھائی ہیں، ان کے فضل سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں آپ ہی میں شامل کر رکھا ہے مگر آپ نے بنو عبدالمطلب کو تو حصہ دیدیا، مگر میں چھوڑ دیا، حالانکہ تم اور وہ (خاندانی اعتبار سے) ایک ہی ہیں۔“

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”انہوں نے ہمارا ساتھ نہ جا بلویت (حالت کفر) میں چھوڑا، نہ اسلام میں، بلاشبہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ایک ہی ہیں۔“

یہ کہہ کر آپ نے اپنا ایک دست مبارک دوسرے میں ڈال کر انگلیاں پیوست کر لیں۔

اختلاف و تعصب

غرض یہ ہے امام شافعی کا نسب جس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ لیکن بعض مالکیہ اور حنفیہ نے ضد اور تعصب کے باعث جو کبھی کبھی درجہ تفریق ان مذاہب کے مقلدوں میں پہنچ جاتا تھا، یہاں تک دعویٰ کر دیا کہ شافعی از روئے نسب قرشی نہیں تھے بلکہ از روئے ولایت قرشی تھے۔ کیونکہ ان کے جد شافع ابولہب کے مولیٰ تھے۔ چنانچہ عمرؓ نے انہیں موالی قریش میں شامل نہیں کیا تھا، البتہ بعد میں، اجنبی

عمرؓ کے بعد عثمانؓ نے شامل کر لیا۔

لیکن یہ دعویٰ مسر اسر بے بنیاد ہے۔ یہ اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کے راوی شافعی ہیں جس میں انہوں نے اپنا نسب قرشی بیان کیا ہے اور جس کی تردید یا مخالفت ان کے معاد میں سے خواہ وہ موافق ہوں یا نکتہ چیں کسی نے نہیں کی۔ بلکہ ثقاہۃ رواۃ نے شافعی کی اس خود بیان روایت کو نقل کیا ہے۔ کتب اخبار میں درج کیا ہے۔ بلکہ اسے روایت مستفیض میں شمار کیا۔ اور یہ اصول ہے کہ روایت مشہور مستفیض سے اختلاف کرنے کا حق اسی کو ہے جو اپنے مخالف دعویٰ کی تائید اور ثبوت میں کوئی محبت یا سبب صحیح رکھتا ہو۔ اور ان مخالفین کے پاس نہ کوئی حجت ہے نہ سند صحیح۔

(۱) امام فخر الدین رازی نے متعصبین مالکیہ و حنفیہ کا قول ٹین و جو۔ سے رد کیا ہے:

۱۔ شافعی کے زمانہ میں جو مالکیہ اور حنفیہ تھے انہوں نے شافعی سے مجادلہ بھی کیا۔ مخالفت بھی کی بلکہ بعض تو وہ تھے سے حد تک کہتے تھے۔ اگر شافعی قرشی نہ ہوتے تو ممکن نہ تھا کہ یہ معاصر مخالفین ان کے نسب میں طعن نہ کرتے۔ اور اگر طعن کرتے وہ چھپا نہ رہتا مشہور نام ہو جاتا۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ معاصر مجادلین شافعی سے ایسا کوئی قول قطعاً منسوب نہیں۔ شافعی نے اپنے نسب (قرشی ہونے کا) دعویٰ خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے کیا جب ان پر علویہ کا ساتھ دینے کا لگا یا گیا تھا۔ اگر وہ موافق ہوتے تو خلیفہ کے سامنے یہ دعویٰ نہ کرتے کہ وہ خلیفہ کے ابن عم ہیں حالانکہ صورت حال یہ تھی کہ وہ خلیفہ کے سامنے اس حال میں لائے گئے تھے کہ پاؤں میں بیڑیاں پڑی تھیں اور اس کا پورا اندیشہ تھا کہ گردن اڑا دینے کا حکم صادر کیا گیا۔ اگر ان کا نسب سورج کی طرح روشن اور شک و شبہ سے بالا نہ ہوتا تو ہرگز خلیفہ کے سامنے ایسے نازک مرحلے پر اتار دعوئی کر کے اپنے لیے مزید مشکلات و مصائب پیدا کرنے کا ان جیسا عقل و فہم آدمی، خود ہی سبب نہ بنتا۔

۲۔ اکابر علماء نے شافعی کو قرشی النسب تسلیم کیا ہے۔ امام بخاری نے اپنی "تاریخ کبیر" میں جہاں شافعی کا ذکر کیا ہے کہ "محمد بن ادریس الشافعی، القرشی" مسلم بن حجاج کا قول ہے: "عبد اللہ بن السائب والی مکہ، شافعی بن السائب، جد محمد بن ادریس (امام شافعی) کے بھائی تھے۔"

اور بغیر کسی نزاع کے یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ عبد اللہ بن السائب قرشی تھے۔ الخ

مختصاً من مناقب الشافعی، ص ۱۰

والدہ خیر قرشی تھیں

باقی رہیں امام صاحب کی والدہ تو بے شک قرشی نہیں تھیں بلکہ قبیلہ ازود سے تعلق رکھتی تھیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ بھی قرشیہ علویہ تھیں لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ قرشیہ نہیں بلکہ ازویہ تھیں۔
خزرازی کہتے ہیں کہ یہ روایت کہ امام صاحب کی والدہ قرشیہ تھیں شاذ ہے اور مخالف اجماع ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”ماں کی طرف سے شافعی کے نسب میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ جو شاذ ہے اور جسے الحاکم ابو عبد اللہ الحافظ نے روایت کیا ہے یعنی یہ کہ ام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام فاطمہ تھا جن کا سلسلہ نسب یہ تھا:

فاطمہ بنت عبد اللہ بن الحسین بن الحسن، ابن علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ!
اور دوسری روایت ہے کہ امام صاحب کی والدہ قبیلہ ازود سے تعلق رکھتی تھیں قرشی نہیں تھیں۔“

وہ تمام روایتیں جو اپنے نسب کے بارے میں خود شافعی سے مروی ہیں اسی کی تائید کرتی ہیں کہ ان کی والدہ ازویہ تھیں، اور اسی قول پر اجماع ہے۔ اپنے نسب کے سلسلہ میں وہ کبھی کبھی ایک گیت بھی گنگنا یا کرتے تھے۔ جس کا مفہوم یہ تھا کہ میری والدہ کی نسبت قرشیت واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔

خود شافعی کی روایت

مذکورہ سیاق سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو گئی کہ شافعی قرشی تھے۔ انہوں نے ایسے خاندان میں آنکھیں کھولیں جو افلاس و غربت کا شکار تھا جس کی بود و باش جو فلسطین میں تھی اور جو دہاں کے یمنی قبائل میں سے ایک سے متعلق اور وابستہ تھا۔

شافعی سے متعدد روایات مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابھی وہ صغیر سن تھے کہ والد کا انتقال ہو گیا اور والدہ انہیں مکہ لے گئیں کیونکہ انہیں اندیشہ تھا کہ یہاں کے ماحول میں لڑکا اپنے نسب شریف کو ضائع کر دے گا۔

چنانچہ مجھ یا قوت کے روایات میں سے ایک روایت خود شافعی سے یہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے فرمایا:

”شعبہ میں بہ مقام غزہ میری ولادت ہوئی۔ میں دو سال کا تھا کہ والدہ مجھے لکڑی لکھنے چلی گئیں۔“

ایک اور روایت یہ ہے کہ مکہ جاتے وقت ان کا سن دس سال کا تھا۔ تاریخ بغداد میں خطیب نے سند متصل کے ساتھ شافعی سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے تھے:

”میری ولادت یمن میں ہوئی، پھر والدہ کو میرے بگڑنے کا اندیشہ پیدا ہوا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا، اگر تو یہاں رہا تو انہی لوگوں کا سامو جائے گا جن میں تو بڑھ رہا ہے مجھے ڈر ہے کہیں تیری نسب شرافت اس طرح خاک میں نہ مل جائے۔ چنانچہ وہ مجھے لے کر مکہ پہنچیں۔ مکہ کی سرزمین پر جب میں نے قدم رکھا تو میری عمر دس سال کے لگ بھگ تھی۔ پھر میں یہیں رہ پڑا۔ اور اپنے ایک رشتہ دار کے ساتھ حصول علم میں مصروف ہو گیا۔“

جمع و تطبیق کی صورت

بلاشبہ مذکورہ دونوں روایتوں میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں جمع و تطبیق بآسانی ممکن ہے کہ شافعی کئی مرتبہ فلسطین کے یمنی قبیلہ کی جائے اقامت سے مکہ آئے گئے۔ پہلی مرتبہ جب گئے تو دو سال کے تھے کہ انہیں وہاں کے عزیز اور رشتہ دیکھ لیں، پہچان لیں۔ دوبارہ جب گئے تو دس سال کے تھے تاکہ اب باقاعدہ وہاں رہ پڑیں۔ ان کی ثقافت کے رنگ، میں اپنے آپ کو رنگ لیں۔ انہی کے ڈھب سکھیں اور انہی کے طور طریقے اختیار کر لیں۔

یہ بات باریہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ یہاں انہوں نے ایک یتیم اور مفلس کی حیثیت سے زندگی بسر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خاندانی اور نسبی اعتبار سے ان کے شرف و رفعت کا پایہ بہت بلند تھا۔ وہ اپنے زمانہ کے اشرف الانساب تھے۔ اور ہمیشہ یہ اعزاز و افتخاران کی ذات گرامی سے وابستہ رہا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی زندگی غربت و فلاکت اور فقر و فاقہ میں بسر ہوئی، اور

تک سن تیز کو پہنچ کر وہ اپنے پاؤں پر نہ کھڑے ہو گئے یہی کیفیت رہی۔

را کا عظیم احسان

اور سچی بات تو یہ ہے کہ رفعت نسب کے ساتھ غربت و فلاکت خدا کا ایک احسان ہے جو خلقِ قوم و ملک کو پریم پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نسب کے شرف و رفعت سے انسان ہوش منہ ہلتے و معالی امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور پستی و دناوت سے دور رہتا ہے، اور فقر و غربت کے باعث وہ ان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے جو امیروں کا طفرائے امتیاز ہوتی ہیں۔ بکی پکائی کھانے کا آدمی نہیں ہوتا۔ نہ مالِ مفت کو گلچروں میں اڑانے کا موقع ملتا ہے۔ اسے خود ہاتھ پاؤں ہلانا پڑتے ہیں۔ خود روزی کمانے کی جدوجہد کرنا پڑتی ہے۔ خود مصائب اور تکالیف کے دور سے گزر کر اپنے آلات سازگار کرنا پڑتے ہیں۔ وہ ہمت اور حوصلہ سے کام لیتا ہے تاکہ حاجت کی ذلت اور فقر کی خساست کو دور کر دے۔

پھر اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ جو شخص نسب کی بندھی کے ساتھ غربت کی گودی میں سنبھلیں ہوئے وہ عوام کے احساس کو بہت اچھی طرح محسوس کر لینے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔ متورط الحال لوگوں کے احوال و کوائف سے واقفیت پیدا کر لیتا ہے۔ ان کی سوسائٹی سے آشنا ہو جاتا ہے، اور ان کے مشاعر کا بخوبی شعور حاصل کرتا ہے اور ان تمام مراحل سے گزرنا ہر ایسے شخص کے لیے ضروری ہے کہ جس کی عملی زندگی سوسائٹی کے حالات و کوائف سے متعلق ہو۔ معاملات اور تنظیم احوال سے جن کا تعلق ہو۔ توثیقِ علائق اور تفسیرِ شریعت کی جہاں ضرورت پیدا ہوتی رہتی ہو، استخراجِ حقائق و رکتشفت موازین و مقایس جہاں کے عام ضروریات ہوں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد جو امام ابو حنیفہ کے درست راست اور ارشد تلامذہ میں سے تھے اکثر نگریزوں کے ہاں پہنچ جایا کرتے تھے اور وہاں جا کر ان کے حالات، معاملات، مسائل، ضروریات اور کوائف سے واقفیت پیدا کیا کرتے تھے۔ اور ان کے اس عمل کی بنیاد صرف یہ تھی کہ وہ ایسے مسائل سے جو سنون عوام سے متعلق ہوں واقف ہو جائیں۔ ان کے عادات اور ان عادات کے محرکات سے آشنا ہو جائیں کہ ان میں کوئی بات شرع کے احکام و اصول سے مخالف تو نہیں ہے۔

چنانچہ قدرت نے شافعی کو ایک غریب خاندان میں پیدا کر کے یہ موقع فراہم کیا کہ تہذیب کامل سے بہرہ ور ہوں۔ معاملات عامہ سے واقف نہ ہوتے تو ہمیشہ ان سے دور رہتے، اور چونکہ ان کے حالات و مسائل سے آشنا نہ ہوتے لہذا ان کی نظروں میں سبک ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں دونوں نعمتوں سے مہر فرما دیا۔ اچھا نسب جس نے ان کی توقیر میں اضافہ کیا۔ فقر جس نے انہیں نکھار دیا۔ اور ان دونوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو اتنا گراں مایہ بنا دیا، اور ان کی زندگی اس نقطہ عروج پر پہنچ گئی کہ وزراء مملکت ان کی خدمت میں ہدایا بھیجنے پر نازاں ہوتے تھے۔ لیکن کامل بے نیازی سے وہ انہیں واپس کر دیتے تھے۔ اس لیے کہ ایسے ہدایا کا قبول کرنا ان کے مجد کے منافی تھا۔ خلیفہ وقت ان کی خدمت میں عطیے پیش کرتا ہے اور وہ پوری شان استغنا کے ساتھ راستہ چلتے چلتے اسے تقسیم کر دیتے تھے۔ پھر بھی کچھ باقی رہ جاتا تو محتاجوں اور رشتہ داروں کو بخش دیا کرتے۔

شافعی کی تربیت

شافعی کی نشوونما ایک غریب گھرانے میں ہوئی۔ باپ کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا تھا۔ ماں کی آرزو یہ تھی کہ بچہ اپنے خاندان والا تبار کے خصوصیات ضائع نہ کر دے۔ روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی تربیت ایسی عمدہ ہوئی کہ بچپن ہی سے انہیں علم کا شوق پیدا ہو گیا۔ ذکاوت و ذہانت قدرت کا عطیہ تھی۔ سب سے پہلے انہوں نے حفظ قرآن کریم شروع کیا۔ یہیں سے ان کی ذکاوت شدید اور سرعت حافظہ کی خصوصیت کا اظہار ہوا۔ چنانچہ بہت جلد وہ حافظ قرآن ہو گئے۔ حفظ قرآن کریم کے بعد وہ حفظ حدیث پر متوجہ ہوئے۔ حصول حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا شوق انہیں بے تاب رکھتا تھا۔ حالت یہ تھی کہ کوئی حدیث سنی اور ازبر ہو گئی۔ پھر کبھی اسے کپڑے پر لکھ لیتے۔ کبھی کھال پر، کبھی کوئی بیاض تیار کر لیتے اور اس کے اوراق پر جو کچھ یاد کرتے قلمبند کر لیتے۔

(۱) اس سلسلہ میں متعدد روایتیں خود امام شافعی سے مروی ہیں۔ فخر رازی کی "مناقب الشافعی" میں اور مجمع الادبا میں سے اور اس طرح دوسرے اصحاب طبقات و اخبار سے بہت سی روایتیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو بدو شعور سے علم اور حدیث سے غیر معمولی تعلق خاطر تھا۔

تمام روایات ان کی عادت کی تائید میں ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ علم سے ان کی شیفتگی حد سے بڑھی ہوئی تھی۔ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو انہیں والہانہ شیفتگی تھی۔

استحفاظ احادیث وحفظ کتاب اللہ

استحفاظ احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حفظ کتاب اللہ تعالیٰ کے ذوق و شوق کے ساتھ شافعی کو زبان دانی اور فصاحت و بلاغت سے بھی غیر معمولی لگاؤ تھا کہ ان کی عربیت انہیں عجمیت سے دور رکھ سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر کہ اختلاف عجم ان کی عربیت پر اثر انداز نہ ہو سکے وہ بادیہ میں پنچے اور قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گئے۔ چنانچہ وہ خود ارشاد فرماتے ہیں:

”میں مکہ سے نکلا اور بادیہ میں قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گیا۔ میں نے ان کا طرز کلام سیکھا۔ ان کے مزاج و عادات سے واقفیت حاصل کی۔ یہ قبیلہ اپنی زبان دانی کے اعتبار سے افصح العرب تھا۔ میں اس قبیلہ کے ساتھ ساتھ کوچ کرتا۔ جہاں وہ منزل کرتا میں بھی اتر پڑتا۔ پھر جب میں مکہ واپس آیا تو نشید اشعار میں کامل ہو چکا تھا۔ آداب اخبار سے پورا وقوف حاصل کر چکا تھا۔“

اشعار و اخبار میں کمال

امام صاحب نے ہذیل میں رہ کر اشعار و اخبار میں اتنا کمال حاصل کر لیا کہ اصمعی جیسا شاعر گمانہ جو ادب لغت میں لیکتا تھا اور جس مقام بلند پر فائز تھا اہل علم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ شافعی کے بارے میں وہ کہتا ہے:

”ہذیل کے اشعار کی تصحیح اور ان کے اخبار کی تصحیح میں قریش کے ایک نوجوان سے کر لیا کرتا ہوں جس کا نام محمد بن ادیس ہے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شافعی نے بادیہ میں کافی مدت بسر کی۔ ابن کثیر کے روایات میں سے ایک روایت ہے کہ شافعی نے اہل بادیہ کے وہ تمام عادات اختیار کر لیے تھے جو بہتر تھے۔ چنانچہ انہوں نے تیر اندازی کے فن میں کمال حاصل کر لیا تھا۔ ان کا نشانہ اتنا صاف تھا کہ کیا مجال ہے چوک

جائے۔ وہ خود قریب کیا کرتے تھے:

”مجھے دو چیزوں کا بڑا شوق ہے ایک تیر اندازی، دوسرے علم۔ تیر اندازی میں تو واقعی

میں نے کمال حاصل کر لیا۔ باقی رہا علم۔

پھر وہ خاموش ہو گئے۔ حاضرین میں سے بعض نے کہا

”خدا کی قسم آپ کا علم تیر اندازی کے فن سے بھی زیادہ کامل ہے۔“

یہ فقی شافعی کی تربیت اولیٰ جسے ہر اعتبار سے مثالی کہا جاسکتا ہے۔ کس قدر جلد انہوں نے

قرآن حفظ کر لیا۔ حدیثیں یاد کر لیں۔ فصاحت و بلاغت میں یکتا ہو گئے۔ احوال و حاضر و بودی دھری و دیہاتی اسے واقف ہو گئے۔

عصر علم

طالب علم کا دور

مکہ سے طلب علم کا آغاز
شافعی کے طلب علم کا آغاز مکہ سے ہوا۔ یہاں جو سربراہ اور وہ فقہا اور محدثین تھے ان سے استفادے میں وہ مصروف و مہمک ہو گئے۔ اور اس شان کے ساتھ تفقہ حاصل کیا اور ایسی منزلت حاصل کر لی کہ مسلم بن خالد زنگی نے انہیں فتویٰ دینے کی اجازت دے دی اور کہا،
”اے ابو عبد اللہ تم فتویٰ دے سکتے ہو۔ یہ ذمہ داری تمہیں سبھتی ہے۔“
بلاشبہ شافعی نے فقہ و حدیث میں کمال حاصل کر لیا اور اس مرتبے پر پہنچ گئے کہ مسند افتا پر بھی متمکن ہو گئے۔ لیکن ان کی بہت خالی اس حد پر قانع نہ ہو سکی۔ کیونکہ سچ پوچھیے تو علم حدود و اوقطار سے ماوراء ہے۔ چنانچہ ان کے کانوں میں امام مدینہ مالک رضی اللہ عنہ کا نام پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مالک کا شہرہ چار سو پھیلا ہوا تھا۔ دور دور سے قطع منازل کرتے ہوئے لوگ ان کی خدمت میں آتے تھے اور کسب فیض کرتے تھے۔

مکہ سے یثرب کی طرف
آخر کار شافعی نے کمر ہمت کشی اور مکہ سے یثرب روانہ ہو گئے۔ شافعی کی یہ ہجرت علم کے لیے
تھی۔ لیکن مکہ چھوڑنے سے پہلے ان کی طبیعت نے یہ گوارا نہ کیا کہ یثرب (مدینہ) اس حالت میں
پہنچیں کہ علم مالک سے تہی دامن ہوں۔ چنانچہ ایک شخص سے موطا کا نسخہ انہوں نے مستعار لیا اور اس
کا موطا لے کر مکہ سے ثابت ہونے کے انہوں نے موطا امام مالک حفظ کر ڈالی۔

بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ موطا کے مطالعہ اور حفظ ہی کا یہ نتیجہ ہوا کہ شافعی امام دارالہجرت مالک سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے اور ان سے استفادہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو بے قرار پانے لگے۔ فقہ مالک اور روایات احادیث رسولؐ کا شوق کشاں کشاں انہیں مکے سے مدینے لے گیا۔

مالک کے حضور میں باریاب ہونے کا جذبہ لے کر شافعی مکے سے مدینے روانہ ہوئے۔ والی مکہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط بھی ساتھ تھا۔

(۱) ”معجم یاقوت“ میں ابری سے اور ”مناقب الشافعی“ میں رازی سے شافعی کا وہ کلام منقول ہے جو ان کے سفر مدینہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ بیان ہم ذیل میں درج کرتے ہیں تاکہ پڑھنے والے اندازہ کر سکیں کہ اس زمانہ میں رجال علم کے رتبے اور منزلت کا کیا عالم تھا؟ امام شافعی فرماتے ہیں:

”میں والی مکہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے والی مدینہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط لے لیا۔ نیز ایک خط مالک بن انس کے نام بھی۔ پھر میں مدینے پہنچا اور میں نے والی مکہ کا خط والی مدینہ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ جب اس نے خط پڑھ لیا تو گویا ہوا:

”صاحبزادے میرے لیے مدینے کے تک پاپیادہ گھٹے ہوئے جانا کہیں آسان ہے بہ نسبت مالک بن انس کے دروازے پر حاضر ہونے کے۔ جب تک میں ان کے دروازے پر رہتا ہوں تو از ش و کرم سے محروم ہی رہتا ہوں۔

میں نے جواب میں عرض کیا

”خدا امیر کا بھلا کرے، اگر مناسب سمجھے تو ذرا چلے چلے داناں تک“

والی میری بات سن کر آمادہ ہو گیا۔ ہم امام صاحب کے درددلت پر پہنچے۔ والی مکہ نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ ایک سیاہ فام جاریہ برآمد ہوئی۔ امیر مدینہ نے اس سے کہا

”اپنے آقا سے کہہ دو میں دروازے پر موجود ہوں۔“

یہ سن کر وہ چلی گئی اور کافی دیر کے بعد برآمد ہوئی۔ اس نے کہا

”میرے آقا نے آپ کو سلام کہا ہے اور فرمایا ہے: (بقیہ جانشین لکھے صغیر)

اور یہ ہجرت شافعی کے لیے بڑی نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ انہوں نے پوری توجہ حصول فقر پر صرف کر دی۔ مالک نے جب انہیں دیکھا تو کہا

”اے محمد، خدا سے ڈرتے رہنا، گناہوں سے بچنا۔ تم کسی دن مرتبہ بلند پہنچو گے۔ اللہ تعالیٰ

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) ”اگر کوئی مسکڑ پھنسا ہے تو فقہ پر لکھ دیجئے۔ اس کا جواب مل جائے گا۔ اگر کسی حدیث کے بارے میں کچھ پوچھ گچھ کرنی ہے تو آپ کو مجلس حدیث کا دن یاد ہی ہے۔ لہذا تشریف لے جائیے۔

دالی مدینہ نے جاریہ سے کہا

”جا کر عرض کر دو کہ دالی مکہ کا ایک نہایت اہم خطانے کر میں حاضر ہوا ہوں۔“

یہ سن کر وہ پھر چلی گئی۔ فرامی دیر میں ایک کرسی لے کر برآمد ہوئی۔ ٹھکانے پر وہ کرسی رکھ ہی چکی تھی کہ امام مالک باہر ازاں شان و تار و تمکین جلوہ فرما ہوئے۔ کشیدہ قامت، داڑھی مسنون طرز پر رکھے ہوئے۔ وہ کرسی پر بیٹھ گئے۔ ایک عبا زیب برتھی۔

دالی مدینہ نے دالی مکہ کا خطان کی خدمت میں پیش کیا۔ امام صاحب خط پڑھتے پڑھتے جب اس مقام پر پہنچے کہ:

”اس شائق علم سے گفتگو کر لیجئے۔ اس بے حسن سلوک کا برتاؤ کیجئے اس کی آرزو پوری کیجئے.....“

تو وہ خط ہاتھ سے پھینک دیا اور فرمایا:

(بسم اللہ کیا اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم و سائنس سے حاصل کیا جابا کرے گا؟)

میں نے دیکھا دالی مدینہ کے منہ سے دہشت کے باعث آواز نہیں نکل رہی تھی۔ آخر میں آگے بڑھا اور میں نے عرض کیا: ”میں ایک مطلبی ہاشمی شخص ہوں۔ میرا یہ حال ہے اور یہ کیفیت.....“ مالک نے میری گفتگو سن کر ایک نظر مجھ پر ڈالی اور پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟

میں نے عرض کیا:

”میرا نام محمد ہے۔“

یہ سن کر امام صاحب نے فرمایا:

”اے محمد، خدا سے ڈرو، گناہ سے بچو، تم مرتبہ رفیع پر ضرور ایک دن پہنچو گے۔“

نے تمہارے قلب پر نور کا انفا کیا ہے، ایسا نہ ہو یہ نور ارتکاب معاصی سے بچھ جائے۔
پھر فرمایا،

”کل آنا اور اپنے ساتھ ایک شخص بھی لیتے آنا جو تمہارے لیے قرأت کرے۔“
دوسرے دن میں پہنچا۔ کتاب میرے ہاتھ میں تھی اور میں نے خود ہی قرأت شروع کر دی۔
امام کی مہیبت سے مرعوب ہو کر جب میں ارادہ کرتا کہ اب قرأت کا سلسلہ منقطع کر دوں تو وہ میری
حسن قرأت و اعراب پر پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے،
”صاحبزادے اور۔ اور۔“

یہاں تک کہ چند ہی روز میں مؤطا میں نے ختم کر ڈالی۔
امام مالک کے انتقال کے بعد

مالک سے مؤطا کی روایت کرنے کے بعد بھی حصول فقہ کے لیے شافعی ان کے دامن سے وابستہ
رہے۔ اور وہ مسائل حاصل کرتے رہے جن کے بارے میں اس امام جلیل نے فتاویٰ جاری کیے
تھے۔ یہاں تک کہ ۱۷۹ء میں مالک کا انتقال ہو گیا۔ یہ زمانہ شافعی کے عنقا ان شباب کا تھا۔ مالک
سے پورا پورا استفادہ کر چکنے کے بعد بھی انہوں نے حصول علم کے لیے بلاد اسلامیہ کا سلسلہ سفر جاری
رکھا۔ اس سفر سے انہوں نے بہت کچھ حاصل کیا۔ لوگوں کے احوال و اخبار اور شئون اجتماعی سے واقفیت
میدان کی۔ پھر ماں سے ملنے مکہ گئے۔ ان سے نصیحتوں کی دولت حاصل کی۔ وہ بڑی عقیل و فہیم بی بی
تھیں۔ ادب سے بھی ذوق رکھتی تھیں۔

بہر حال مالک سے کسب فیض، شافعی کے لیے کسی درجہ میں بھی طلب علم کے لیے مزید سفر،
اور اختیار و تجارت میں مانع نہیں ہوا۔

تلاشِ معاش

ہمدِ حیات کے میدان میں

حجاز سے یمن کی طرف

مالک رضی اللہ عنہ کا جب انتقال ہوا تو شافعی نے محسوس کیا کہ گو علم کی پونجی ان کے پاس کافی ہے لیکن معاشِ حیات کے وسائل سے دامن خالی ہے۔ چنانچہ سوچا اب کوئی ایسا کام کرنا چاہیے جس سے آؤ وقت بیکسر ہو سکے اور زندگی کے ضروریات پورے کیے جاسکیں۔

اتفاق کی بات اسی زمانہ میں والی یمن حجاز میں آیا۔ بعض قرشیوں نے اس سے شافعی کی سفارش کی۔ چنانچہ وہ انہیں اپنے ساتھ لے گیا۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں،

”اس وقت میری ماں کے پاس اتنے روپے بھی نہیں تھے کہ میں مہر و سامان سفر بہم پہنچا سکتا۔ آخر بیچاری نے گھر رہن کیا۔ تب کام چلا۔ جب میں یمن پہنچا تو میں نے باقاعدہ کام شروع کر دیا اور والی کی طرف سے امور سرانجام دینے لگا۔“

شافعی کے اس عمل نے ان کے مواعظ اور اختبارات، ذکاوت و فراست، علم اور وسعت نظر، شرافت نسب اور عالی ہمتی کو اور زیادہ اجاگر کر دیا۔

نصیحت و ملامت

چنانچہ بہت جلد ایک عادل اور دانشمندی کی حیثیت سے ان کی شہرت کا ستارہ چمکنے لگا۔ ان کے نام کا چرچا یمن سے نکل کر مکے کی گھاٹیوں تک پہنچ گیا۔ لیکن جب ان فقہاء اور محدثین کو جو ان سے کسب فیض کر چکے تھے یا جن سے شافعی نے استفادہ کیا تھا، یہ خبر پہنچی تو انہوں نے ایک

بالکل دوسرا طرز عمل اختیار کیا۔ یہ لوگ شافعی کے اس اقدام سے اختلاف کرنے لگے۔ ان میں سے بعض وہ تھے جو شافعی کو اس لیے سزاوار ملامت قرار دیتے تھے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری کا منصب کیوں قبول کیا؟ اور بعض نے نصیحت کی کہ یہ کام وہ ترک کر دیں۔

تملق اور خوشامد سے بے نیاز

لیکن شافعی ملامت اور نصیحت سے متاثر ہوئے بغیر اپنے کام میں لگے رہے۔ وہ نجران کے عامل بنا دیئے گئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے عدل و نصفت کے بھنڈے گاڑ دیئے۔

نجران میں بھی جیسا کہ ہر زمانہ میں ہر ملک کے لوگوں کا دستور ہوتا ہے، وہ لوگ تھے جو والیوں اور عاملوں اور قاضیوں کی خوشامد اور چالوسی میں لگے رہتے تھے تاکہ ان سے اپنے لیے رعایتیں حاصل کر سکیں اور ان کے مزاج میں درخور پیدا کر سکیں۔

لیکن انہوں نے شافعی کو ایسا آدمی پایا جس پر نہ خوشامد کا اثر ہوتا تھا۔ نہ تملق کا۔ جس کے مزاج میں درخور حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں تھی۔ وہ عدل و نصفت کے معاملہ میں نہ کسی رعایت پر آمادہ ہوتے تھے۔ نہ کسی کی سفارش قبول کرتے تھے۔ چنانچہ وہ خود بھی اپنے اس دور کے متعلق فرماتے ہیں:

”میری ولایت نجران کے زمانہ میں بنو عارث بن عبد المذان اور موالی ثقیف، جیسا کہ گزشتہ والیوں کے ساتھ ان کا دستور اور معمول تھا کہ خوشامد اور چالوسی کیا کرتے تھے۔ میرے پاس بھی اسی شیت سے پہنچے۔ لیکن بچارے ناکام رہے مجھے پر جانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔“

عدل کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوڑا

شافعی نے اپنے بے لوث اسلوب کار سے اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی کہ انہیں خوشامد اور تملق سے پرچایا جاسکے۔ یہ دروازہ انہوں نے بالکل بند کر رکھا تھا۔ یہ وہ دروازہ تھا جس میں داخل ہو کر چھوٹے لوگ بڑے لوگوں کے پاس پہنچتے تھے تاکہ انہیں عدل اور حق کے راستہ سے مٹا سکیں۔ شافعی نے جب یہ دروازہ بند کیا تو اپنے نفس کو اس طرح قلعہ بند کر لیا کہ ہر شر اور ظلم سے بالکل محفوظ ہو گئے۔

اس لیے کہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ کبار نفوس اگر مصالحت اور تملق سے متاثر ہوتے ہیں تو پھر عدل کا قائم رکھنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ عدل کا

قائم رکھنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ عدل کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے لیکن عدل ایک ایسا منہ زور اور سرکش گھوڑا ہے کہ اس پر صرف اولوالعزم لوگوں ہی کی ران جم سکتی ہے۔ وہ نہ زمانہ کی خشونت سے مرعوب اور متاثر ہوتے ہیں نہ اذیتوں اور تکلیفوں کو اس راہ میں کوئی اہمیت دیتے ہیں اور بلاشبہ شافی انہی لوگوں میں تھے۔

”عالم کا مقام بہت بلند ہے۔ وہ دوسروں کی رہنمائی کرتا ہے۔ بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھاتا ہے۔ غلط کاروں کو ٹوکتا ہے۔ سرکشوں اور باغیوں کے سامنے سر جھکا کر نہیں اسینہ تان کر اور گردن اونچی کر کے پہنچتا ہے۔۔۔ یہ اس کا فرض ہے۔

بلاشبہ ہر عہد میں ایسے علماء بھی پیدا ہوتے رہے جنہیں ”علماء سور“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ مال و زر کے بھوکے تھے، جاہ و منصب کے طالب تھے، اور مال و زر، اور جاہ و منصب بغیر حاکم وقت کی غیر مشروط اطاعت کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا، لہذا یہ اپنے مقام بلند سے اترے اور اہل دنیا کے سم ہو گئے۔

لیکن ایک جماعت علمائے حق کی ایسی بھی رہی جس کے پائے ثبات لغزش سے ہمیشہ ناآشتار رہے۔ جس نے سچ بولنے اور حق بات کے کہنے میں کسی خطرے کی پروا نہ کی۔ ہر خطرے کا مقابلہ کیا۔۔۔ امام شافعی بھی انہی اصحاب عزیمت میں تھے۔“

یمن سے بغداد

دور ابتلا و محن

والی یمن سے ان بن

یمن کا قیام شافعی کے لیے دور ابتلا و محن ثابت ہوا۔ وہ نجران کے عامل تھے جو یمن کا ایک علاقہ تھا اور یمن کا والی حد درجہ سفاک اور ظالم تھا۔ شافعی اس کا دستِ ظلم روکنے کی کوشش کرتے اور کم از کم لوگوں کو اس کے مظالم سے بچانے کی جدوجہد میں لگے رہتے جو ان کے حلقہ میں تھے۔ شافعی کی طرف سے اس والی کی خدمت وہی تمغہ ملا کرتا تھا جو علمائے حق کی طرف سے جابر و کولتا ہے یعنی سیفِ زباں کی برش۔ یعنی رو در رو اور کھلے بندوں نکتہ چینی اور اعلیٰ کلمۃ الحق۔ چنانچہ ایک طرف تو شافعی جہاں تک بن پڑتا، اس والی کی درازدستیوں میں آڑے آتے، اور جب موقع ہوتا تو پھر بے رورعایت کلمہ حق بھی ان کی زبان پر آجاتا۔ اور بے درنگ وہ صاف اور کھری باتیں سناتے ہیں تا مل نہ کرتے۔

اس طرز عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ والی یمن ان سے کپٹ رکھنے لگا۔ ان کے خلاف وہ سازشوں، حیلہ جوئیوں اور فریب کاریوں میں مشغول رہنے لگا۔

علویوں کی حمایت کا الزام

عباسی خلفا اپنا سب سے قوی دشمن علویوں کو سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ ان کی سلطوت و اقتدار کی بنیاد نسب پر یعنی قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔ چنانچہ جب نسب کی بنیاد پر یہ حکومت قائم ہو گئی تو یہ ان لوگوں کو نیست و نابود کرنے پر تل گئی، جو نسب میں یعنی قرابت رسول کے اعتبار سے

اس سے بالاتر تھے۔ چنانچہ جیسے ہی عباسیوں نے دیکھا کہ علوی تحریک سر اٹھا رہی ہے اس کے کچل دینے کے لیے کیل کاٹنے سے لیس ہو گئے۔ یہ لوگوں کی گردنیں دھڑا دھڑا محض شبہ پر، نہ کہ جرم و یقین کی بنیاد پر کاٹنے لگے۔

والی مین کو اس سے اچھا موقع اور کون مل سکتا تھا۔ اس نے شافعی کو مورد الزام ٹھہرایا کہ وہ علویوں کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ اس نے خلیفہ ہاروں رشید کو لکھا:

”یہاں علوی تحریک کے نو سربراہ درودہ لوگ ہیں۔“

پھر آگے چل کر اس نے لکھا،

”مجھے اندیشہ ہے کہ یہ لوگ ضرور خروج کریں گے۔ انہی میں شافع مطلبی کا لڑکا دام شافعی بھی ہے جو نہ میرا حکم مانتا ہے نہ میری پابندیوں کو خاطر میں لاتا ہے۔“

ایک اور روایت کے مطابق اس نے اپنے اسی مکتوب میں یہ بھی لکھا کہ:

”یہ شخص اپنی زبان سے وہ کام کر رہا ہے جو ایک جنگ جو سپاہی تلوار سے بھی نہیں کر سکتا۔“

یہ مکتوب پاکر ہاروں رشید نے والی مین کو فرمان بھیجا کہ:

”وہ نو کے نو آدمی مع شافعی کے فوراً بغداد بھیج دیئے جائیں۔“

(۱) اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ کر دینا با ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ واقعی شافعی کے بارے میں یہ شہرہ عام تھا کہ وہ اولاد علی رضی اللہ عنہ سے والہانہ محبت رکھتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر ہم تفصیل سے بتائیں گے۔ اولاد علیؑ سے ان کی محبت کا اندازہ ”الانتقاد“ میں ابن عبد البر وغیرہ کی اس روایت سے ہو سکتا ہے جس میں امام شافعی کا یہ شعر درج کیا گیا ہے:

ان کان رخصاً حب اہل محمد

فلیشهد الثقلاء فی رافضی

یعنی:

اگر اہل بیت محمدؐ کی محبت رافضیت ہے تو فرشتوں کو چاہیے کہ گواہی دیں میں رافضی ہوں۔

۲۔ تمام راوی اس پر متفق ہیں کہ شافعی علویت سے متہم کیے گئے تھے۔ اور رشید نے اسی وجہ سے انہیں مورد آفات و مصائب بنایا اور اپنے حضور میں طلب کر کے انہیں ہدف ستم بنایا۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہارون رشید کے عتاب سے کس طرح بچے؟

اس سلسلہ میں روایت یہ ہے کہ وہ نو آدمی ہارون رشید کے حکم سے قتل کر دیئے گئے۔ لیکن شافعی اپنی قوت حجت اور امام محمد بن انس کی سفارش سے بچ گئے۔ رشید کے حکم سے جب قتل کے لیے شافعی نطح دچڑے کے فرش پر بٹھائے گئے اور تلوار سامنے لائی گئی تو انہوں نے کہا:

”یا امیر المؤمنین ان دو آدمیوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں کہ ان میں سے ایک مجھے اپنا بھائی سمجھتا ہے اور دوسرا مجھے اپنا غلام تصور کرتا ہے۔ ان دونوں میں سے میرے نزدیک کسے محبوب ہونا چاہیئے؟“

گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا لہجہ (البتہ اختلاف اس باب میں ضرور ہے کہ جب یہ تہمت شافعی پر لگی تو وہ مکہ میں تھے یا مین میں؟ ابن حجر کی ”تواریخ التائیس“ میں۔ رازی کی ”مناقب الشافعی“ میں اور آبری کی روایت مندرجہ ”مجم الاویا“ میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں وہ مین ہی میں تھے اور مین ہی سے رشید کے دربار میں بعد اویجے گئے۔ لیکن ابن عبدالبر نے ”الاستقاء“ میں لکھا ہے کہ یہ تہمت اس وقت لگائی گئی تھی جب شافعی مکہ میں تھے۔ چنانچہ خود امام شافعی ہے یہ روایت درج ہے:

”ہارون تک یہ بات پہنچائی گئی کہ مکہ میں قریش کے کچھ لوگ ایسے ہیں جنہوں نے مین سے ایک علوی شخص کو بلایا ہے چنانچہ وہ آگیا۔ چنانچہ اس کے پاس قریش کی ایک جماعت پہنچی کہ اس کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور اسے قیام دعوت پر آمادہ کریں۔ یہ سن کر رشید نے یحییٰ بن خالد برک کو حکم دیا کہ وہ عامل مکہ کو لکھے کہ تین سو رجال قریش اس حالت میں یہاں بھیج دیئے جائیں کہ ان کے ہاتھ گردن سے بندھے ہوئے ہوں۔“

ایک اور روایت یہ ہے کہ:

”محاز سے جو نو قرشی بھیجے گئے۔ ان میں شافعی بھی تھے اور یہ دوستوں تھے۔“

بظاہر یہ روایات متناقض ہیں۔ لیکن ان کی صحیح کی صورت یہ ہے کہ شافعی مین سے مکہ میں جب اپنی ماں سے ملنے آئے تب ان پر یہ تہمت لگائی گئی۔ اور یہ تہمت لگانے والا دالی مین تھا جو ان کے خلاف سازش اور بدگوئی میں مصروف رہتا تھا۔ اور اختلاف تعداد کی صورت یہ ہے کہ نو آدمی تو سربراہ آوردہ تھے۔ باقی ان کی پکار پر لبیک کہنے والے۔

ہارون رشید نے جواب دیا،
 ”وہ شخص جو تمہیں اپنا بھائی تصور کرتا ہے۔“
 شافعی نے کہا،

”یہ بات آپ نے فرمائی ہے یا امیر المومنین۔ آپ عباس کی اولاد ہیں، اور علوی علی کی اولاد، اور ہم بنو مطلب ہیں۔ بس عباسی جو اولاد عباسؓ ہیں ہمیں اپنا بھائی سمجھتے ہیں۔ اور علوی ہمیں اپنا غلام خیال کرتے ہیں۔“

اور امام محمد کی شہادت یہ تھی کہ علم، اہل علم کے مابین قرابت پیدا کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس اہتمام کے موقع پر شافعی کو محمد سے آس پیدا ہوئی۔ چنانچہ اس کا روائی کے بعد خلیفہ نے جب ان کے شافعی کے بارے میں استفسار کیا تو کہا:

”شافعی کو علم سے حصہ وافر عطا ہوا ہے اور وہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہا جا رہا ہے۔“
 ہارون رشید نے کہا،

”یہ بات ہے تو فی الحال اس شخص کو اپنے پاس رکھیے۔ پھر اس کے بارے میں میں کوئی آخری فیصلہ کروں گا۔“

امام محمد کے زیر سایہ عاطفت

شافعی بغداد میں آکر جس ابتلا اور محن سے دوچار ہوئے یہ ۱۸۴ھ کا واقعہ ہے۔ اس وقت ان کی عمر ۳۴ سال کی تھی۔

لیکن یہ دور محن و ابتلا درحقیقت شافعی کے لیے پیامِ رحمت ثابت ہوا۔ اور ان کی قسمت کھل گئی۔ اب وہ اور زیادہ جوش و خروش کے ساتھ حصولِ علم اور حصولِ فقہ میں مصروف و منہمک ہو گئے۔ ایسے مصروف ہوئے کہ دنیا و مافیہا کی خبر نہ رہی۔

چنانچہ اس واقعہ کے بعد انہوں نے پھر پڑھنے اور پڑھانے، نیز ذکر اور مذاکرے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ و تخریج میں انہوں نے وہ رتبہ بلند حاصل کر لیا کہ مکہ یا مین کے قیام کی صورت میں جس کا حاصل کرنا اور جس تک پہنچنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

ہارون رشید کی تلوار سے نجات یا کردہ امام محمد کے زیر سایہ آگئے۔ یہاں آنے سے پہلے ہی

ان کے کان میں امام محمد کا نام نامی پڑ چکا تھا اور وہ ان کے مرتبہ اجتہاد و تفقہ سے پورے
 پروردِ واقف ہو چکے تھے۔ کیونکہ امام محمد فقہ عراق کے حامل اور نابشر تھے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ
 اندوا آنے سے پہلے ہی وہ اس خصوصیت اور جوہر سے آشنا ہو چکے تھے۔

یہیں سے شافعی کی زندگی نے پلٹا کھایا۔ اور وہ از سر نو حصولِ علم میں مصروف ہوئے۔
 بالآخر انہوں نے ایسی وسعتِ نظر، گہرائی، فراستِ دین اور تفقہ کی دولت حاصل کر لی کہ
 مدتِ جلد و وقت کے اعظم رجال میں ان کا شمار ہونے لگا۔ اور وہ فقہ میں ایک خاص مکتبِ فکر
 بنے باقی اور محسوس قرار پائے۔ اور بلادِ اسلامیہ کا ایک خاص بڑا طبقہ ان کے حلقہِ بگوشوں میں
 شامل ہو گیا۔ اور تاریخِ فقہ میں انہوں نے وہ نام پیدا کیا، اور وہ منزلت حاصل کی جو ہمیشہ ہمیشہ
 ان کے نام کو زندہ رکھے گی۔

”امام محمدؒ، امام ابو حنیفہ کے دستِ راست، اجتہاد کے منصبِ عالی پر فائز، اور گراں سایہ علمی اور شخصی کمالات کے جامع تھے۔

امام محمدؒ نہ صرف امام شافعی کے استاد تھے بلکہ ان کی ذہنی، فکری، عقلی اور علمی تربیت میں بھی ان کا بڑا حصہ تھا، اس لیے کہ ان دونوں کے مابین جو قرابت تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔

گوفقہ و اجتہاد میں امام شافعی اور امام محمدؒ کے مسلک میں اختلاف و تفاوت ہے، لیکن ایک شرف بین اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ امام شافعی کی فکر و حیات پر امام محمدؒ کے بڑے گہرے نقوش مرتسم ہیں جو صاف اور نمایاں نظر آتے ہیں۔ اہل علم و نظر کے لیے ان کی معرفت دشوار نہیں۔

کتاب فیض

امام محمد کے حلقہ میں شافعی کی شرکت

فقہ حجاز و عراق کا جامع

اب شافعی پوری یکسوئی، تندہی اور ذوق و شوق کے ساتھ فقہاء عراق کی فقہ حاصل کرنے میں لگ گئے۔ سب سے پہلے انہوں نے امام محمد کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ پھر باقاعدہ ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ اس طرح تھوڑے ہی دنوں میں شافعی فقہ حجاز و عراق کے جامع بن گئے۔ ان کے پاس وہ فقہ بھی جس پر نقل کا غلبہ ہے، اور وہ فقہ بھی جس پر عقل کا غلبہ ہے۔ ان دونوں کو سامنے رکھ کر اور ان سے پورا پورا استفادہ کر کے انہوں نے اپنے دور اور عہد کے تقاضے کے مطابق تخریج مسائل کی طرف توجہ شروع کر دی۔

چنانچہ ابن حجر فرماتے ہیں:

”ریاست فقہ مدینہ میں مالک بن انس کو حاصل تھی۔ چنانچہ شافعی ان کی خدمت میں پہنچے۔ ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے اور جو کچھ ان سے حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ عراق میں فقہ کی ریاست ابو حنیفہ پر ختم تھی۔ چنانچہ امام محمد سے جو اصحاب ابو حنیفہ سے تھے، شافعی نے فقہ عراق کو تمام و کمال حاصل کر لیا۔ ساتھ ہی ساتھ علم اہل الرائے

(۱) نقل سے مراد یہ ہے کہ صرف کتاب و سنت اور آثار و اخبار اور روایات پیش نظر رکھے جائیں۔ اپنی رائے

کو دخل نہ دیا جائے۔ (رئیس احمد جعفری)

اور علم، اہل الحدیث ہیں بھی پورا پورا اور خور حاصل کیا، اور ان سب چیزوں کو اتنا کھنگالا کہ اس قابل ہو گئے کہ اصول فقہ مرتب کریں اور قواعد فقہیہ ترتیب دیں۔ اس خصوصیت نے بہت جلد شافعی کو ممدوح امام بنا دیا اور موافق و مخالف سب ان کے گن گانے لگے۔ ان کی شہرت چار سو پھیل گئی۔ ان کا چہرہ چاہر عجزت اور احترام کے ساتھ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ وہ جس مرتبہ رفیع پر بالآخر پہنچے اسے کون نہیں جانتا؟

امام محمد کی شاگردی پر فخر

شافعی نے امام محمد کی بارگاہ فیض سے پورا پورا استفادہ کیا۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے نکات علمی نقل کیے اور پھر باقاعدہ انہیں مرتب کر ڈالا۔ چنانچہ جہاں تک ان کی ذات گرامی کا تعلق ہے وہ خود بھی ممنونیت کے ساتھ اس کا اعتراف کرتے ہیں:

”میں نے امام محمد سے جو کچھ پڑھا، سنا، نقل کیا اور لیا، اس علم کی مقدار ایک بارشتر کے برابر ہے۔“

یہی وجہ تھی کہ وہ امام محمد کا انتہائی احترام و اجلال ملحوظ رکھتے تھے اور انہیں اپنا استاد تسلیم کرتے تھے۔ ان کی تعریف میں، رطب اللسان رہتے تھے اور ان کے یگانہ علم و فضل ہونے کی تحسین و ستائش بر ملا کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ اس سلسلہ میں انہوں نے فرمایا:

”جب بھی کوئی بچہ یا نازک مسک میں نے کسی فقیہ سے دریافت کیا تو اس کے چہرے پر ناگواری کے اثرات دیکھے۔ البتہ امام محمد کی ذات گرامی ایسی نہ تھی۔“

امام محمد کی نظر میں شافعی کی منزلت

شافعی نے امام محمد سے صرف فقہ و رائے ہی نہیں حاصل کی بلکہ ان سے حدیث کی روایت بھی کی۔ چنانچہ اپنی شہرہ آفاق کتاب ”الام“ میں لکھتے ہیں:

”ہم سے (امام) محمد بن الحسن نے، ان سے یعقوب بن ابیہم نے، ان سے عبد اللہ بن دینار نے

ان سے عبد اللہ بن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

”ولا ایسا ہی خونی رشتہ ہے جیسا نسب، نہ اسے فروخت کیا جاسکتا

ہے نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے!“

خود امام محمد کا بھی یہ حال تھا کہ وہ شافعی کا زیادہ سے زیادہ لحاظ و خیال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ مجلس سلطان پر مجلس شافعی کو ترجیح دیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سواری پر وارالامر کی طرف جا رہے تھے کہ راستہ میں شافعی نظر آ گئے۔ جو انہی کے پاس آ رہے تھے۔ انہیں دیکھتے ہی امام محمد سواری سے اتر پڑے۔ اور خادم سے کہا،

”جا، میری طرف سے معذرت کر اور شافعی کو بلا لا“

شافعی نے کہا،

”میں پھر کسی وقت حاضر ہو جاؤں گا“

امام محمد نے فرمایا،

”واہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟“

پھر دونوں ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے گھر میں داخل ہو گئے۔

فقہ حجاز سے غیر معمولی تاثر

شافعی امام محمد کے حلقہ فیض میں پابندی اور باقاعدگی سے شرکت کرتے اور مستفید ہوتے تھے۔ لیکن با ایں ہمہ اپنے آپ کو وہ اصحاب مالک میں شمار کرتے تھے اور مذہب مالکی کے فقہاء میں شامل کرتے تھے۔ موطا امام مالک کے وہ حدود و ثغور تھا۔ اس کی تحسین و حمایت میں وہ گرم تقریریں کرتے تھے۔ فقہ اہل مدینہ کی ان کی نظر میں بڑی اہمیت تھی۔ وہ برابر اس کی مدافعت میں لگے رہتے اور اس کے پایہ بلند کی تحسین و توقیر کا اعتراف فرمایا کرتے۔

یہی وجہ تھی کہ جب امام محمد اپنی مجلس سے اٹھ جاتے تو شافعی ان کے اصحاب کے مناظرہ کیا کرتے اور فقہ حجاز کی مدافعت زور شور سے کرتے اور اس کے طریق تفقہ میں رطب اللسان رہتے البتہ خود امام محمد سے اس معاملہ میں انہوں نے کبھی مناظرہ نہیں کیا۔ اس لیے کہ استاذ معظم کی جلالت شان اور عزت و منزلت بہر حال مد نظر تھی۔

مسئلہ شابد ویمین پر مناظرہ

لیکن جب امام محمد کو یہ خبر ملی کہ وہ ان کے اصحاب سے ان کی عدم موجودگی میں مناظرہ کیا کرتے ہیں تو ایک روز انہیں بلایا اور مناظرہ کی دعوت دی لیکن شافعی کے لیے اس دعوت کا قبول کرنا

مشکل تھا۔ انہیں استاذ سے مناظرہ کرتے شرم آئی۔ لہذا انکار کر دیا۔ لیکن امام محمد برابر اصرار کرتے رہے کہ مسائل میں بحث و گفتگو اور تبادلہ خیال میں حرج ہی کیا ہے۔ آخر بڑی ناگواری کے ساتھ انہوں نے بحث چھیڑی۔ یہ مسئلہ تھا ”شاہد و یمن“ کا۔ اس معاملہ میں شافعی کا مسلک اور نقطہ نظر امام محمد سے مختلف تھا۔ شافعی راویوں کا بیان ہے کہ غلبہ شافعی کو حاصل ہوا۔

بغداد سے پھر مکہ کی طرف

امام محمد کے شاگرد کی حیثیت سے شافعی بغداد میں مقیم رہے۔ اصحاب امام محمد سے ان کے مناظرے بھی اس حیثیت سے جاری رہے کہ وہ بہر حال اپنے آپ کو مدنی فقیہ اور یکے از اصحاب مالک خیال کرتے تھے۔

بغداد سے وہ پھر مکہ گئے۔ فقہاء عراق کی ایک بارشتر کتابیں ان کے ساتھ تھیں۔ اکثر روایات نے یہ نہیں بتایا ہے کہ بغداد میں شافعی کا قیام کتنی مدت تک رہا؟ لیکن ظاہر ہے یہ مدت اقامت کافی ہی ہونی چاہیے کیونکہ چند ہفتوں یا مہینوں میں توفیق اہل رائے نہیں حاصل کی جاسکتی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ مدت کم از کم دو سال تھی۔

(۱) مسئلہ شاہد و یمن حنفیہ اور شافعیہ کے مابین مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مدعی کو ثبوت دعویٰ پیش کرنا کافی ہے اور مدعا علیہ اگر انکار ہو تو اسے قسم کھانا چاہیئے۔ یعنی کو حلف نہیں دیا جائے گا۔ اگر مدعی کے پاس قابل قبول ثبوت موجود ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا ورنہ مدعا علیہ کو حلف دیا جائے گا۔ اگر اس نے حلف نہ لیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ لیکن مدعی سے کسی حالت میں بھی حلف نہیں لیا جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مدعی کا صرف ایک گواہ ہو تو اس کے حلف پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس کا یہ حلف دوسرا گواہ قرار دیا جائے گا۔ لیکن یہ اصول صرف مالی معاملات تک ہے۔ غیر مالی معاملات میں مدعی سے یمن کی ضرورت نہیں جیسا کہ نص میں وارد ہوا ہے۔ اس مناظرہ کا واقعہ تفصیل سے ”الام“ جزو سابع میں درج ہے۔

رحلتِ علمی

مکہ میں ورود، بغداد کا سفر، مصر میں داخلہ!

شافعی کی فقہ جدید

بغداد سے شافعی مکہ آگئے اور حرم مکہ میں بیٹھ کر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ موسم حج میں وقت کے اکابر علماء ان کی خدمت میں حاضر ہوتے، ان کا طریق درس دیکھتے۔ ان کے ارشاد سنتے اور ان کے علم و فضل کو خراج تحسین پیش کرتے۔

اسی زمانہ میں احمد بن حنبل ان سے ملے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شافعی کی شخصیت، فقہ جدید کے بانی کی حیثیت سے نمایاں سے نمایاں تر ہوتی جا رہی تھی۔ شافعی کی فقہ نہ تمام تر، فقہ اہل مدینہ تھی، نہ تمام تر فقہ اہل عراق، وہ ان دونوں کا مجموعہ تھی۔ اس فقہ میں علم کتاب و سنت، علم عربیت اخبار الناس، اور قیاس و رائے سمونے ہوئے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وقت کے علماء میں سے جو بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور ان کے علم کی معرفت حاصل کرتا، وہ یہ محسوس کیے بغیر نہ رہتا کہ یہ ایک ایسا عالم ہے جو یکتا اور بے ہمتا ہے۔

(۱) بحکم یا قوت میں آبری سے روایت ہے کہ:

”اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں، ہم سفیان بن عیینہ سے عمرو بن دینار کی حدیثیں لکھ کرتے تھے کہ ایک روز ہمارے

پاس احمد بن حنبل آئے۔ کہنے لگے:

”ابو یعقوب اٹھو تمہیں اپنے شخص سے ملائیں کہ ایسا تمہاری نظروں سے کوئی اور نہ گزرا ہوگا، دینیہ ہائیں اگلے صفر ہوں۔“

ضابطہ اجتہاد و استنباط

اس مرتبہ تقریباً نو سال تک شافعی مکہ میں مقیم رہے جیسا کہ اخبار رواد سے مستنبط ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں، شافعی نے جب دونوں فقہوں کا اختلاف دیکھا، مختلف لوگوں سے مناظرہ اور مجادلہ کیا، تشعب آراء، اختلاف انظار اور تباہین مشارب کا مشاہدہ کیا تو محسوس کیا کہ باطل سے حق کو پرکھنے کے لیے کچھ پیانے ہونے چاہئیں۔ یا کم از کم یہ کہ حق کی معرفت بڑی حد تک آسان ہو جائے۔

یہ کوئی معقول طرز عمل نہ ہوتا کہ وہ فقہ حجاز یا عراق کے اختلاف کو دیکھ کر ان اصحاب فقہ کے اجلال و احترام کو نظر انداز کر کے کسی ایک کے بطلان کا فیصلہ کر دیتے اور یہ فیصلہ کسی اصول،

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) میں اٹھ کھڑا ہوا۔ احمد بن حنبل مجھے لے کر زمزم کے احاطہ میں پہنچے۔ یہاں ایک رعید پوش شخص بیٹھا ہوا تھا۔ گندم گوں، خوب رو، بشرہ سے ذہانت و فراست آشکارا، احمد نے مجھے اس کے پہلو میں بٹھا دیا، اور کہا،

”اے ابو عبد اللہ، یہ اسحاق بن راہویہ خنظلی ہیں!“

اس شخص نے مجھے مرجا کہا اور میرا پر تپاک خیر مقدم کیا۔ پھر ہم دونوں باتیں کرنے لگے۔ دوران گفتگو میں مجھے اندازہ ہوا کہ اس شخص کا علم کتنا وسیع اور گہرا ہے اور اس کی قوت حفظ کا کیا عالم ہے؟ جب کوئی چیز گزری تو میں نے احمد سے کہا:

”ابو عبد اللہ، میں اس شخص کے پاس تو بے چلو جس کا ذکر کر رہے تھے۔“

احمد نے جواب دیا، ”یہ تو وہ صاحب ہیں۔“

میں نے کہا، ”یہ بھی ایک رہی تم مجھے اس شخص کے پاس سے اٹھا لائے جو زہری سے روایت کرتا تھا میں نے سوچا تھا جس شخص سے تم ملاؤ گے وہ زہری جیسا یا ان گئے لگ بھگ ہو گا تم تو اس نوجوان کے پاس سے آئے!“

احمد نے یہ سن کر کہا،

”ابو یعقوب اس شخص سے کچھ حاصل کر لو۔ اس جیسا صاحب کمال میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔“

اس قصہ سے ثابت ہوتا ہے کہ احمد بن حنبل شافعی سے مکہ میں سے تھے۔ لیکن کیا یہ پہلی ملاقات تھی؟ اس امر پر

کوئی روشنی نہیں پڑتی؟



کسی ضابطہ اور قیاس کا پابند نہ ہوتا۔

چنانچہ انہوں نے قواعد استنباط کا استخراج کرنے کے لیے غور و فکر شروع کیا۔ چنانچہ انہوں نے مکہ کے طویل دوران قیام میں اپنے آپ کو عراق کے آمہنگ اور اختلاف آراء سے الگ رکھا۔ تاکہ ان چیزوں سے ہٹ کر پورے غور و فکر کے ساتھ استخراج قواعد استنباط کر سکیں۔

اس سلسلہ میں انہوں نے اپنی تمام تر توجہ کتاب اللہ پر مرکوز کر دی کہ اس کے طرق دلالت کی معرفت حاصل کریں۔ اس کے احکام کی پہچانیں۔ ناسخ و منسوخ کا عرفان حاصل کریں۔ نیز جملہ حضائض ضروری پیش نظر رکھیں۔

کتاب اللہ کے بعد ان کی فکر و توجہ کامرکز سنت رسول تھی کہ معلوم کریں علم شریعت کے سلسلہ میں اس کا مقام کیا ہے؟ صحیح اور سقیم کا عرفان کس طرح ہو سکتا ہے؟ سنت سے استدلال کے طریقے کیا ہونے چاہئیں؟ قرآن کریم سے مقام سنت پر کیا روشنی پڑتی ہے؟

پھر انہوں نے اپنی توجہ اس طرف مبذول کی کہ اگر کوئی حکم نہ کتاب میں ہو نہ سنت میں تو کیا کیا جائے؟ ایسے موقع پر ضوابط اجتہاد کیا ہونے چاہئیں؟ اور ایک مجتہد کے لیے کس طرح کی پابندیاں لازمی ہیں کہ اجتہاد غلط روی سے محفوظ رہے؟

یہی وہ مسائل تھے جنہوں نے شافعی کو اتنی طویل مدت تک مکہ میں روکے رکھا حالانکہ تماش علم میں سفر اختیار کرنا ان کی مرغوب عادت تھی۔ بہر حال اس طویل مدت میں جو انہوں نے مکہ میں گزاری وہ ایک نتیجہ پر پہنچ گئے۔ اور اصول استنباط وضع کرنے کا اصول انہوں نے متعین کر لیا۔ مکہ سے باہر نکلے تو یہ ضابطہ اجتہاد و استنباط ان کے ہاتھ میں تھا۔

فقہ کا علم کلی اور قواعد عامہ

لیکن شافعی نے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں جو اصول وضع کیے تھے اور جو ضوابط تیار کیے تھے، ضروری تھا کہ انہیں جمہور فقہاء کے سامنے رکھا جائے تاکہ انہیں زیادہ سے زیادہ چھان چٹک کے بعد ایک معیار کا درجہ دیا جاسکے۔ وفات مالک کے بعد مدینہ میں اب فقہ اور فقہاء کی وہ گرم بازاری نہ رہی تھی۔ عراق ہی اب علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہیں ہر مکتب خیال کے فقہاء موجود تھے۔ یہاں اہل رائے بھی تھے اور اہل حدیث بھی۔ چنانچہ وہ مکہ سے نکل کر مدینہ بغداد پہنچے۔

شافعی دوسری مرتبہ ۱۹۵۶ء میں بغداد پہنچے۔ اب اس طرح آئے کہ انہوں نے فقہا کی رہروی کے لیے ایک راستہ پیدا کر لیا تھا جو اب تک لوگوں کی نظروں سے پہاں تھا۔ جس پر اب تک کسی نے رہروی نہیں کی تھی۔ اس مرتبہ وہ آئے لیکن اس طرح کہ ان فروع پر توجہ نہیں کی جن سے احکام کی تفصیل مرتب کی جاسکے۔ نہ ان جزئی مسائل پر متوجہ ہوئے جن کے لیے صرف فتویٰ دے دینا کافی سمجھا جائے۔ اس مرتبہ وہ اس طرح آئے کہ ان کی جیب میں قواعد کلیہ موجود تھے۔ اصول کی اصل موجود تھی جن کی روشنی میں انہوں نے مسائل جزئیہ منضبط کیے تھے۔ اس مرتبہ وہ اپنے ساتھ فقہ کا علم کلی لے کر آئے تھے۔ نہ کہ فروعی اور جزئی۔ اس مرتبہ ان کے پاس قواعد عامہ تھے نہ کہ فتاویٰ اور خاص خاص قضیے۔ بغداد نے یہ نعمت غیر مترقبہ جو دیکھی تو ٹوٹ پڑا۔ علماء اور طالبان فقہ، محدثین اور اہل الرائے سب ہی نے انہیں اپنے گھیرے میں لے لیا۔

اصول فقہ میں شافعی کی پہلی کتاب "الرسالہ"

اس سلسلہ میں شافعی نے جو پہلی کتاب لکھی وہ "الرسالہ" ہے۔ جس میں اصول فقہ کے بنیادی مہات وضع کیے گئے ہیں۔

امام رازی "مناقب الشافعی" میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"روایت ہے کہ عبدالرحمن بن مہدی نے شافعی سے استدعا کی جب کہ ابھی وہ نوجوان ہی تھے کہ ان کے لیے ایک ایسی کتاب لکھ دیں جس میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کے شرائط درج ہوں۔ نیز ناسخ و منسوخ کا بیان بھی ہو، عموم و خصوص کے مراتب بھی ذکر کیے گئے ہوں۔ چنانچہ شافعی رضی اللہ عنہ نے ایک کتاب تحریر کی جس کا نام "الرسالہ" رکھا اور اسے عبدالرحمن کے پاس بھیج دیا۔ جب عبدالرحمن بن مہدی نے اسے پڑھا تو کہا:

"میں اس کا وہم و گمان بھی نہیں کر سکتا تھا کہ خدائے عزوجل نے ایسا بے ہمتا شخص بھی پیدا کیا ہے۔"

اس کے بعد رازی اس سلسلہ میں کہتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے اپنی کتاب "الرسالہ" بغداد میں تصنیف

کی تھی۔ پھر جب وہ مصر تشریف لائے تو انہوں نے اس تصنیف کو پھر سے لکھا کتاب کے یہ دونوں نسخے علم کثیر پر مشتمل ہیں۔“

اس سیاق کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی نے اپنی کتاب ”الرسالہ“ بغداد میں لکھی خطیب نے تاریخ بغداد میں بھی یہی لکھا ہے۔ لیکن جیسا کہ خود رازی ہی کا بیان ہے کہ شافعی ابھی نوجوان تھے کہ ابن ہدی نے ان سے اس طرح کی کتاب لکھنے کی فرمائش کی حالانکہ شافعی جب بغداد آئے تو جوان نہیں تھے بلکہ ان کی عمر ۴۵ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس عمر کو بھی جوانی کا نام سمجھ لیا جائے جیسا کہ بعض لوگ کہتے بھی ہیں۔ ورنہ ہمارے خیال میں تو بات یوں ہے کہ شافعی نے ابن ہدی کی درخواست پر یہ کتاب مکہ میں لکھی اور اسے عراق میں ان کے پاس بھیج دیا۔ یہیں سے اس کی شہرت پھیلنی شروع ہوئی۔

عراق کے دوران قیام میں شافعی اپنے طریقہ جدیدہ کی نشر و تلقین میں مصروف رہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ مجاہد لے کرتے رہے۔ اور اسی اصول پر مسائل علم پر تنقید کرتے رہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی کتابیں لکھیں اور متعدد رسالے قلم بند کیے جن سے رجال فقہ نے استفادہ بھی کیا اور مجاہد بھی۔ اس دوسرے سفر میں شافعی دو سال تک بغداد میں مقیم رہے۔ پھر ۱۹۸ھ میں تیسری مرتبہ واپس آئے۔ لیکن اس بار صرف ایک مہینہ ٹھہرے۔ اس کے بعد سفر مصر کا عزم کیا اور مسروسا مان سفر بہم پہنچا کر ۱۹۹ھ میں مصر پہنچ گئے۔

شافعی نے بغداد کیوں چھوڑا؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بغداد کے تیسرے سفر میں شافعی صرف ایک ہی مہینہ تک کیوں ٹھہرے، اور مدت قیام کو طول کیوں نہیں دیا جب کہ بغداد علماء کا مرکز تھا اور یہاں ان کے شاگردوں اور مستفیدوں کی تعداد بھی کافی تھی۔ یہاں بیٹھ کر اگر وہ اپنے علم کا چرچا کرتے تو بڑی آسانی سے سارے آفاق میں وہ شائع و ذائع ہو جاتا کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی اعتبار سے بغداد کا ہم پایہ تھا، نہ اس کے لگ بھگ تھا؟

یہ ایسا سوال ہے جو دل میں ایک خلش سی پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۸ھ

میں مسند خلافت پر مامون رشید متمکن ہو چکا تھا اور عہد مامون میں حالات کچھ ایسے تھے کہ شافعی کا انداز حیات اور منہج علمی، خوشگواہی کے ساتھ اس ماحول اور دور سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کی دو وجہیں تھیں۔

شافعی اہل فارس کے غلبہ سے بیزار تھے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مامون کے عہد میں فارسی عنصر نے غلبہ حاصل کر لیا تھا، کیونکہ ہارون رشید کے دونوں بیٹوں امین اور مامون میں جو جنگ مسند نشینی ہوئی تھی وہ درحقیقت عرب اور فارس کی جنگ تھی۔ امین کے ساتھ عرب سپاہی اور سالار تھے۔ مامون کے ساتھ فارسی سپاہ اور سپہدار تھے۔

اس جنگ میں امین کو شکست ہوئی وہ مارا گیا۔ مامون نے فتح حاصل کی اور وہ مسند آرائے خلافت ہو گیا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیے کہ عربوں نے شکست کھائی اور اہل فارس جیت گئے۔ اس صورت میں ظاہر ہے ان کا نفوذ اور غلبہ بڑھ گیا۔ اور یہ مرد قرشی اسے گوارا نہیں کر سکتا تھا کہ ایسی جگہ بود و باش رکھے جہاں اہل فارس کے ہاتھ میں عنان اقتدار و اختیار ہو۔ شافعی معتزلہ کے غلبہ سے متنفذ تھے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مامون فلاسفہ متکلمین میں سے تھا۔ چنانچہ بہت جلد معتزلہ نے اس کا قرب حاصل کر لیا۔ چنانچہ مامون کے کاتب (سیکرٹری)، حاجب اور مصاحب تقریباً سبھی معتزلی تھے۔ یہ لوگ زیادہ سے زیادہ تقرب حاصل کرتے گئے اور اہل علم پر اپنی سلطانی کا سکہ چلانے کے عادی ہو گئے۔

اور شافعی کا یہ حال تھا کہ وہ معتزلہ سے اور ان کے منہاج بحث سے سخت نفرت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص سزاوارتہ عزیر تھا جو معتزلہ کا انداز فکر رکھتا ہو۔ اور عقائد میں ان کی بولی بولنا اور ان کے طریقے پر چلتا ہو۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں شافعی کس طرح بغداد میں ٹک سکتے تھے؟ اور ایسے خلیفہ کے زیر یہ کس طرح زندگی بسر کر سکتے تھے جو خود بھی معتزلی تھا اور معتزلہ کو جس نے مقرب بارگاہ بھی بنا رکھا تھا؟ چنانچہ کچھ ہی عرصہ کے بعد ان معتزلہ کے ہاتھوں "فتنہ خلق قرآن" برپا ہوا جس کی قربان گاہ پر بڑے بڑے فقہاء اور محدثین بھینٹ چڑھا دیئے گئے۔

مامون نے منصب قضا پیش کیا لیکن شافعی نے قبول نہیں کیا

ایک روایت یہ بھی ہے کہ مامون نے شافعی کو منصب قضا پیش کیا لیکن انہوں نے معذرت کر دی اور شافعی کے اسلوب حیات اور انداز فکر کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔

شافعی کو بغداد کا قیام پسند نہ آیا۔ پس ضروری ہوا کہ یہاں سے وہ کوچ کریں۔ مصر کے سوا کوئی دوسری موزوں جگہ نظر نہ آئی۔ کیونکہ یہاں کا مالی قرشی ہاشمی اور عباسی تھا۔ یا قوت نے اپنی محکم میں لکھا ہے: "مصر میں شافعی کے قدم رنجہ فرمانے کا سبب یہ ہوا کہ انہیں عباس بن عبد اللہ بن موسیٰ بن عبد اللہ بن عباس نے دعوت قیام دی تھی اور یہ شخص مصر میں مامون کا خلیفہ تھا۔ شافعی کے حسرت آگین اشعار، قسمت کا جواب بغداد سے مصر روانہ ہوتے وقت شافعی نے دو شعر کہے تھے:

میں مصر جا رہا ہوں،

میدانوں اور گھاٹیوں کو طے کرتا ہوا،

خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ وہ فوز و کامرانی ہے
یا قبر کی کشش جو مجھے مصر لیے جا رہی ہے۔

قسمت نے ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیا۔ مصر میں انہیں دولت بھی ملی کیونکہ اپنے نسب شریف کے باعث وہ ذوی القربی کا حصہ پاتے تھے۔ کامیابی اس طرح حاصل ہوئی کہ ان کے علم، رائے اور فقہ نے قبول عام حاصل کیا۔ پھر موت بھی وہیں آئی اور قبر بھی وہیں بنی۔ رجب ۱۷۷ھ کی آخری رات کو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۴۵ سال کی تھی۔

(۱) حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کی زندگی اپنے اندر عبرت و موعظت کے بہت سے پہلو رکھتی ہے۔ ان کی ساری زندگی عبارت ہے جد مسلسل سے۔ انہیں نہ بیم دوز کی آرزو تھی، نہ مال و منال سے دلچسپی (باقی مآثر اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

انہیں قرآن سے اور سنت رسول سے عشق تھا۔ زندگی بھر اس جادو مستقیم نے وہ سر موخرف نہیں ہوئے۔ جب تک زندہ رہے اسی کی دعوت دیتے رہے۔ انہوں نے سنت و حدیث نبویؐ اور آثار نبویؐ کی جو گراں بہا خدمت کی ہے اس میں کوئی ان کا ہم پڑ نہیں۔ یہ ایسا مسئلہ تھا جس میں وہ مفاہمت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے ذخیرہ تحریر پر ایک غائر نظر ڈلیے تو قدم قدم پر ان کی یہ خصوصیت نمایاں اور ممتاز طور پر نظر آتی ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

نہا

تاریخ حیات کا ایک پہلو

شافعی کا طریقہ جدیدہ

ہر مسئلہ میں مالک سے متفق نہ تھے

ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ شافعی کی حیات و تاریخ سے جو علمی تعلق ہے تھوڑا سا اشارہ اس کی طرف بھی کر دیں۔ ۱۹۵ء میں بغداد آنے کے بعد بلکہ اس سے بھی قبل و راست مکر کے زمانہ میں وہ فقہ میں طریقہ جدیدہ کے موجد کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ وہ ایسے آراء جدیدہ کے حامل تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ ہر مسئلہ میں وہ آراء مالک سے متفق نہیں تھے۔ لیکن آراء مالک پر نقد و جرح سے اجتناب کرتے تھے۔ بلکہ آراء مالک پر نقد کیے بغیر عام اس سے کہ خود ان کے آراء موافق ہوں یا مخالف صرف اپنے آراء کے بیان پر اکتفا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کا شمار برابر اصحاب مالک میں ہوتا رہا۔ یہ بالکل ایسی ہی بات تھی جیسے دوسرے متعدد اصحاب مالک اپنے استاذ کی رائے سے کم و بیش اختلاف کرتے رہتے تھے۔ یا اصحاب ابی حنیفہ اپنے شیخ کے افکار و آراء کی مخالفت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

مالک کا غیر شرعی تقدس اظہار اختلاف کا سبب بنا

لیکن ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے شافعی کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے شیخ مالک کے آراء و افکار پر نقد و جرح علی الاعلان شروع کر دیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ بعض بلاد اسلامیہ میں آثار اور لباس تک کو تقدس کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی نمودار ہوئے لگے جو مالک کے آثار و اخبار کو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیال کرنے لگے۔ چنانچہ مالک کا قول، حدیث رسول

سے معارض ہونے لگا۔

اس موقع پر شافعی خاموش نہ رہ سکے۔ ان کے نفس نے بغاوت کی۔ اس لیے کہ انہوں نے دیکھا کہ مالک بہر حال ایک مجتہد تھے جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جستجو میں لگے رہتے تھے۔ لیکن لوگوں نے ایک انتہائی خطرناک طرز عمل اختیار کر لیا کہ احادیث رسول کا معارضہ، لوگوں کے اقوال سے کرنے لگے۔ حالانکہ ان سے غلطی و صواب دونوں کا امکان تھا اور کسی شخص کا یہ منصب نہ تھا کہ حدیث کے مقابلہ میں اس کی رائے کچھ حیثیت رکھے۔

یہی نصرت حدیث کا سرگرم اور فعال جذبہ تھا جس نے شافعی کو "ناصر الحدیث" کے لقب سے ملقب کر دیا۔ اور ان کے اپنا زمانہ اسی خطاب سے انہیں یاد کرنے لگے۔ یہی وہ وقت تھا جب شافعی نے اپنی رہروی کے لیے ایک خاص راستہ متعین کر لیا اور آراء مالک پر بے وزنگ تنقید کرنے لگے تاکہ لوگ جان لیں کہ مالک بہر حال بشر تھے۔ ان سے صواب کا صدور بھی ہو سکتا تھا اور غلطی کا ارتکاب بھی اور یہ کہ حدیث کے مقابلہ میں نہ ان کی کوئی رائے تھی نہ اس کا کوئی ورجہ تھا۔ چنانچہ اسی مقصد سے انہوں نے ایک کتاب لکھی جس کا نام رکھا "خلاف مالک" لیکن استاذ کا اجلال و احترام، اور پاس و فاس کتاب کے نشر و اعلان میں انہیں متروک دیکھئے لگتا تھا۔ وہ شخص جو ساری زندگی انہیں اپنا استاذ تسلیم کرتا رہا تھا، اس کے لیے یہ بہت دشوار تھا کہ لوگوں کے سامنے اس استاذ کی غلطیاں اور کوتاہیاں گنوانے بیٹھ جائے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ سنت رسول کی تقدیس بھی اپنا ایک مطالبہ اور تقاضا رکھتی تھی، اور یہ چیز استاذ کے اجلال و احترام اور پاس و فاس کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھی۔ شافعی کی یہ کتاب تقریباً ایک سال تک یوں ہی پڑی رہی۔ یہ مدت ترو و اور تامل میں گزری۔ پھر انہوں نے اللہ سے استخارہ کیا اور کتاب کو بالآخر منظر عام پر لے گئے۔ مالک کے خلاف شافعی کی کتاب

امام فخر الدین رازی اس سلسلہ بیان میں ارشاد فرماتے ہیں:

"شافعی نے مالک پر جو کتاب لکھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں معلوم ہوا اندلس میں مالک کی ایک ٹوپی تھی جس سے لوگ برکت حاصل کیا کرتے تھے، اور یہ کہ جب لوگ حدیث رسول پیش کرتے اور کہتے "رسول اللہ نے یہ فرمایا ہے" تو یہ

عقیدت مند لوگ یہ کہتے ”مالک نے یہ کہا ہے“ شافعی نے سوچا مالک بہر حال آدمی تھے۔ ان سے غلطی کا ارتکاب بھی ہو سکتا تھا اور غلط روی کا بھی پچنانچہ انہوں نے انہی تاثرات کے ماتحت یہ کتاب تصنیف کی۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے یہ کام میں نے بہت مجبور ہو کر کیا ہے۔ سال بھر تک خدا سے استخارہ کرتا رہا ہوں، تب یہ جرات کی ہے میں نے۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے شافعی رضی اللہ عنہ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

”میں مصر آیا، اور مجھے نہیں معلوم تھا کہ وہ اپنی احادیثوں کے خلاف جانتے ہیں۔ میں نے غور کیا تو وجہ یہ معلوم ہوئی کہ کہیں تو وہ اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور کہیں فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کو ترک کر دیتے ہیں!“

آگے چل کر فخر رازی نے اپنے استاد شافعی کی برأت ثابت کرتے ہوئے مثال میں بتایا ہے کہ جس طرح ارسطو نے اپنے استاد افلاطون پر نقد کیا تھا، اسی طرح شافعی نے اپنے استاد مالک پر کیا۔ فرماتے ہیں:

”میں کہتا ہوں کہ ارسطو طالیس حکیم نے حکمت و فلسفہ کا درس افلاطون سے لیا تھا۔ لیکن بعض مسائل میں اس سے اختلاف بھی کیا۔ ایک مرتبہ اس سے کہا گیا: ”آپ اپنے استاد سے اظہار اختلاف کرتے ہیں؟“

ارسطو نے جواب دیا،

”میرا استاد میرا دوست ہے، اور سچائی سے بھی میری دوستی ہے۔ جب ان دونوں میں تنازعہ ہوتا ہے تو سچائی سے دوستی کو ترجیح دیتا ہوں۔“

بالکل یہی اصول تھا جس کی بنیاد پر شافعی نے اپنے استاد مالک کے افکار

آدار سے اظہار اختلاف کیا۔“

صرف رضاء الہی کے لیے

بلاشبہ شافعی نے مالک کے خلاف کہا اور لکھا۔ لیکن ان کا یہ فعل اللہ کے لیے تھا۔ یہ بات ان

پر گراں تھی کہ مالک پر تنقید کریں۔ وہ ہمیشہ انہیں اپنا استاد کہتے اور مانتے رہے اور اس حق گوئی کے باعث وہ متاعب و مصائب کا نشانہ بھی بنے کیونکہ مصر میں پہلے پہل، مالک کو وہ مقام حاصل تھا جو مجتہدین میں سے کسی کو بھی نہ حاصل تھا۔ شافعی نے جیسے ہی اظہار اختلاف کیا، مالکی اصحاب نقد و جرح کے اسلحہ لے کر ان پر ٹوٹ پڑے اور انہیں بدعت طعن بنالیا۔ یہاں تک کہ مالکیوں کا ایک بہت بڑا گروہ والی کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس سے مطالبہ کیا کہ شافعی کو مصر سے نکال دیا جائے۔ چنانچہ رازی بیان کرتے ہیں کہ:

”جب شافعی نے مالک کے خلاف کتاب لکھی تو مالکی سلطان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس سے عرض گزار ہوئے کہ شافعی کو مصر سے خارج کر دیا جائے!“

ابن حنبل کا خراج تحسین

شافعی نے صرف آراء مالک ہی پر تنقید نہیں کی بلکہ فقہاء عراق یعنی ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب پر بھی تنقید کی۔ عراق کے دوسرے اہل فقہاء اور کبار علماء کو بھی نہیں چھوڑا۔ ان سے اختلاف کیا۔ ان کے افکار پر جرح کی۔ ان کے آراء کو تنقید کی کسوٹی پر کسا۔ انہوں نے اوزاعی کے خلاف لکھا اور ان کے آراء پر ”السیر“ میں تنقید کی۔

ان اصحاب فقہ کے اصحاب و معتقدین نے شافعی کو معاف نہیں کیا۔ یہ سب شافعی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے ہر طرح سے شافعی کو تنج کرنے کی کوشش کی۔ شافعی کے خلاف جدل و مناظرہ کا ایک سیل رواں چل پڑا۔ لیکن وہ بھی پیچھے ہٹنے والے نہ تھے۔ انہوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ نہ مجادلہ سے گریز کیا نہ مناظرہ سے راہ فرار اختیار کی۔ وہ اس شان سے برسرِ پیکار رہے جو ایک مجادل کی شان ہونی چاہیے۔ ان کا تمسک نہ صرف حجت سے تھا وہ کسی صاحبِ رائے کے لیے برے الفاظ استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کے پیکار فقہی کا انداز خالص فلسفیانہ تھا۔ چنانچہ احمد بن حنبل کہتے ہیں:

”شافعی چار چیزوں میں خالص فلسفی تھے۔ ایک تو لغت میں، دوسرے لوگوں سے اختلاف کرنے میں، تیسرے فن معانی میں، اور چوتھے فقہ میں!“

شافعی آداب جدل و پیکار کے ماہر تھے

جدل و پیکار میں جس کے اسالیب کے وہ بہت اچھی طرح واقف تھے، شافعی کے پیش نظر صرف نصرت حدیث کا جذبہ کارفرما رہتا تھا، یا پھر رجال حدیث کی مداخلت۔ ۱۸۲ء میں جب بغداد میں اہل الرائے سے ان کی مڈبھیڑ ہوئی تو ان کی باتیں سن کر وہ شدید رہ گئے۔ رازی کہتے ہیں:

”عہد شافعی سے قبل دو فرق تھے۔ اصحاب حدیث اور اصحاب رائے۔ اصحاب حدیث کا عالم یہ تھا کہ وہ اخبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظ تو تھے۔ لیکن نظر و جدل کے فن سے بالکل ناواقف تھے۔ جب کبھی ان کے سامنے کوئی اہل رائے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ عاجز و درماندہ، متحیر و سرگشتہ نظر آنے لگتے اور اصحاب رائے کا یہ حال تھا کہ یہ آثار و سنن سے تہی دامن تھے۔ اس کے برعکس شافعی رضی اللہ عنہ ایک طرف تو عارف سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اور اس کے قوانین سے پورے طور پر مسلح۔ دوسری طرف آداب جدل و نظر سے بھی اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی فصاحت کلام اپنی مثال آپ تھی۔ حریف کے دلائل کو توڑنے اور اپنے دلائل کے شکنجہ میں کسے کے فن کے وہ ماہر تھے۔ احادیث رسول کی نصرت ہی ان کے نطق و کلام کا جوہر تھی۔ جب کبھی کوئی ان کے سامنے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ کافی و شافی جواب دے کر خاموش کر دیتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصحاب حدیث پر اصحاب رائے کا استیلا ختم ہو گیا۔“

فقہاء حجاز سے مقابلہ

شافعی نے جب اصول کا سانچہ بنالیا اور قواعد وضع کر لیے تو دیکھا کہ بعض فقہاء حجاز اس اصول کی پیروی نہیں کرتے۔ نہ ان قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ ان فقہاء میں خود ان کے شیخ یعنی مالک بھی تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ مالک کبھی تو اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور کبھی فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ اب شافعی نے اہل حجاز سے بھی مقابلہ کی ٹھان لی۔

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شافعی کی حیات گرامی کا بڑا حصہ ان حضرات سے جدل و

پیکار میں گزرا۔ لیکن اصول کے معاملہ میں وہ کسی مفاہمت پر آمادہ نہ ہوئے۔ اپنے اصول پر سختی اور استقامت کے ساتھ قائم رہے۔ خواہ مقابلہ کسی سے آپڑے۔ خواہ حریف بن کر بھی سامنے آجائے۔

شافعی کے اس جدل و پیکار کا مقصد صرف ایک ہی تھا۔ فقہ شریعت اسلامیہ کا وقار، اور تحفظ، اور اس راستہ کی ستمرائی اور درستی، یا پھر حق کی حمایت اور راہ حق میں ہر طرح کی

(۱) معجز یا قوت میں ہے۔

”اصحاب مالک بن انس میں سے ایک شخص مصر میں تھا۔ جسے لوگ ”جو ان“ کہہ کر پکارا کرتے تھے۔ یہ بڑا غصہ اور تیز مزاج تھا۔ یہ اکثر شافعی سے مناظرہ کیا کرتا۔ اور لوگ جمع ہو کر مناظرہ سے لطف اندوز ہوا کرتے۔ ایک روز ان دونوں میں بیچ حر پر مناظرہ شروع ہوا۔ اقوال کے کافی رد و بدل کے بعد اس شخص نے شافعی کو بڑی بیوقوفی دی۔ لیکن شافعی براگچتہ نہیں ہوئے۔ انہوں نے پوری بچیدگی کے ساتھ سلسلہ کلام جاری رکھا۔ یہ بات کسی طرح دالی شریک پہنچ گئی۔ اس نے شافعی کو بلایا، اور کیفیت دریافت کی۔

شافعی نے پورا واقعہ بیان کر دیا۔ دوسرے لوگوں سے پوچھا۔ انہوں نے بھی ٹھیک ٹھیک گواہی دے دی۔

دالی نے یہ گواہیاں سن کر کہا،

اگر شافعی کے سے کسی اور آدمی نے بھی یہ گواہی دی ہوتی تو میں اس شخص کا سراڑا دینے کا حکم صادر کر دیتا۔ پھر اس دالی نے حکم دیا کہ اس آدمی کے کوڑے مارے جائیں، اور اونٹ پر بٹھا کر سارے شہر میں اس کو تشہیر کی جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ تشہیر کے وقت منادی پکار پکار کہہ رہا تھا،

”یہ اس شخص کی سزا ہے جو آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دے۔“

اس واقعہ نے اس شخص کے حامیوں میں غیظ و غضب اور اشتعال کی کیفیت پیدا کر دی۔ چنانچہ ان لوگوں نے شافعی پر حملہ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ایک مرتبہ یہ لوگ شافعی کے حلقہ میں جا کر بیٹھ گئے۔ جب اصحاب شافعی کچھ دیر بعد رخصت ہو گئے اور وہ تہارہ گئے تو ان لوگوں نے یکایک ان پر حملہ کر دیا، اور بری طرح انہیں زد و کوب کیا۔

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اور دائرہ مقابلہ کیا۔ چنانچہ مورخین کا ایک طبقہ کہتا ہے کہ شافعی کی موت راہ حق میں ہوئی، اور
 کاتبہ وہ اپنے وقت کے امام شریعت تھے۔

گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ، اس شافعی اپنے مکان پر پہنچائے گئے۔ اور بستر علالت پر دراز ہو گئے۔ اور بالآخر یہی
 بستر علالت ان کا بستر مرگ ثابت ہوا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی موت ضرب شدید کے باعث ہوئی۔

لیکن یہ حملہ اور ضرب شدید کا قصہ جو اوپر مذکور ہوا اصحح ہو یا غلط، اس لیے کہ زیادہ صحت اور اقتاد کے ساتھ اس کے صحیح یا غلط
 ہونے کا فیصلہ کرنا آسان نہیں۔ لیکن شافعی کی موت کے سلسلہ میں جو روایات مذکور ہیں انہیں اگر کھنگالا جائے تو ان کا بیشتر حصہ
 اس بات کی تائید میں ہے کہ شافعی کا سبب موت، مرض بوا سیر تھا۔ اس مرض کے باعث بہت زیادہ جریان خون ہوا
 اور اسی سبب سے ان کا رشتہ مجسم و جان منقطع ہو گیا۔ ————— رحمہ اللہ تعالیٰ

(۱) علم کسی کے آگے سر نہیں جھکاتا، صداقت کسی کی خزاں روائی تسلیم نہیں کرتی۔ دینی غیرت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

اور دینی حمیت بڑی سے بڑی طاقت کو خاطر میں نہیں لاتی۔

اسلام کی تاریخ اس طرح کے روح پرور واقعات سے بھری ہوئی ہے۔ اگر یہ حق کے علمبردار، دین کے داعی اور کتاب و سنت کے نقیب وقت کی طاقت کے سامنے ہر تسلیم خم کر دیتے تو حق کا جواز نکل جاتا۔ علم و فن ہو جاتا۔ دینی غیرت و حمیت کا کہیں نام و نشان بھی سننے میں نہ آتا۔ ان ائمہ حق نے اس طرح کے ناسازگار ماحول، احمد نامساعد حالات میں سچائی کی شمع روشن رکھی۔ گویہ کوڑوں سے مارے گئے، زخمی ہوئے، قید کیے گئے، اور ہلاک تک کر دیے گئے۔

امام شافعی کا شمار بھی انہی اصحاب حق میں ہوتا ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں ہر طرح کی اذیتیں برداشت کرتے رہے مگر ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ (درئیں احمد جعفری)

علم شافعی اور اس کے مصادر

فقہ شافعی کی بنیاد و اساس

گزشتہ صفحات میں ہم ذرا تفصیل کے ساتھ شافعی کے حالات و سوانح، ادوار حیات، نقل مکانی، اور سفر و سیاحت کے واقعات بیان کر چکے ہیں۔ لیکن ان کی زندگی کے علمی پہلو پر گفتگو شہہ ہی رہی کہ ان کے منہاج حیات اور اطوار پر اچھی طرح سے روشنی پڑ سکتی۔ لیکن علم شافعی کے مصدر کا ذکر یوں ہی سرسری طور پر نہیں کیا جاسکتا۔ ضرورت ہے کہ اس پر نسبتاً تفصیل کے ساتھ اور بے مستقل باب کے ماتحت گفتگو کی جائے۔ تاکہ وہ بنیاد روشنی میں آسکے جس پر ان کی فقہ کی بنیاد قائم ہے۔ اور ان کی فقہ ہی وہ اصل موضوع ہے جو ہماری اس کتاب کا واحد اور اہم ترین مقصد ہے۔

شافعی کے فضل و کمال کا اعتراف

شافعی نے اپنے علم و عقل سے کام لینا بعد ازیں شروع کیا اور اہل الرائے سے منازعت کی۔ اسی طرح جب وہ مکہ پہنچے تو یہاں بھی انہوں نے یہ کام جاری رکھا۔ انہوں نے آغاز کار اپنی فقہ جدید سے کیا جس میں جزئیات کے بجائے اصل زور کلیات پر دیا جاتا تھا۔ اور فروع کے مقابلہ میں اصول کو اہمیت دی جاتی تھی۔ پھر وہ خلافات فقہاء پر متوجہ ہوئے اور ان کی کتنے تک پہنچنے کی کوشش کی۔ ساتھ ہی ساتھ خلافات صحابہ کا بھی اجماع نظر سے مطالعہ کیا کہ وہ کون سے اصول تھے جو ان اختلافات کا سبب بنے۔ مالک کی رائے شافعی کی نسبت

شافعی کے تمام شیوخ، معاصرین اور تلامذہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ ان کا علم دوسرے علماء

کے مقابلہ میں ایک جداگانہ اور ممتاز خصوصیت کا حامل تھا۔ اس طرح کی شہادتیں تاریخ کے علاوہ
بھی قدم قدم پر ملتی ہیں۔ مالک شافعی کے شیخ تھے۔ انہوں نے اپنے شاگرد کی فراست و ذہانت
کو اس وقت بھانپ لیا تھا جب کہ ابھی ان کا نشو و نما مکمل نہیں ہوا تھا، اور انہوں نے صرف
ربیعان شباب کی منزل میں قدم رکھا تھا۔

شافعی ابن مہدی کی نظر میں

عبدالرحمن بن مہدی نے جب فن اصول پر شافعی کا رسالہ پڑھا جو انہی کی فرمائش پر لکھا گیا
تھا تو دنگ رہ گئے اور بے اختیار کہہ اٹھے،
”بے شک یہ کلام ایک جوان دانا کا ہے۔“

محمد بن عبد اللہ کا اعتراف

مصر میں محمد بن عبد اللہ بن الحکم کا شمار اجل تلامذہ شافعی میں ہوتا تھا، وہ کہتے ہیں،
”اگر شافعی نہ ہوتے تو میں یہ نہ جان سکتا، کسی کا رو کس طرح کرنا چاہیے؟ انہی کی ذات تھی جس
سے مجھے سب کچھ آیا۔ خدا ان پر رحم کرے۔ قیاس کا مسئلہ انہی نے مجھے سمجھایا۔ وہ صاحب سنت
و اثر، اور صاحب فضل و خیر تھے۔ لسان فصیح اور عقل صحیح کے حامل!“
احمد بن حنبل کیا کہتے ہیں؟

شافعی کے بارے میں احمد بن حنبل ارشاد فرماتے ہیں،
”نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ خدائے عز و جل ہر صدی کے آغاز میں اس امت
کے لیے ایسا شخص مبعوث کرے گا جو امر دین قائم کرنے والا ہوگا۔ اس طرح کے پہلے شخص عمر
عبدالعزیز تھے، اور دوسرے شافعی!“

داؤد ظاہری کا قول

داؤد ظاہری کا شافعی کے بارے میں قول ہے،
”شافعی کی ذات ایسے فضائل گونا گوں کا مجموعہ تھی جو کسی دوسرے شخص کو میسر نہ تھے۔ شریعت
نسب، صحت دین و اعتقاد، سخاوت نفس، حدیث صحیح و سقیم، اور ناسخ و منسوخ کی معرفت،
کتاب و سنت، وسیرۃ خلفاء اور حسن تصنیف ان کی جلوہ سامانیوں کے مختلف پہلو تھے۔“

بہترین اور ناقابل تردید شہادت

ان شہادات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے زمانہ میں شافعی کا پایہ علم کیا تھا؟ مزید تفصیل درکار ہو تو ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے جو شافعی کے احوال و مناقب پر لکھی گئی ہیں۔

شافعی کی مدح و ثنا کرنے والوں کو بعض حلقوں میں تعصب کے متہم کیا جاتا ہے۔ حالانکہ سچ پوچھیے تو متعصب وہ لوگ ہیں جو ان حقائق کا انکار کرتے ہیں۔

تھوڑی دیر کے لیے ان تمام شہادتوں کو ایک طرف رکھ دیا جائے تو بھی سب سے بڑی ناقابل تردید اور مضبوط شہادت خود شافعی کے آثار ہیں جو اقوال، آثار، فتاویٰ، ماثورہ، رسائل، کتب، احادیث، کتابوں، یا تدوین شدہ خلافت و مناظرات کی صورت میں موجود ہیں۔

ان میں سے ہر چیز شافعی کے مقدار علم، مقدار مواہب، اتساع فقہ، فصاحت بیان، قوت حنن، نکتہ رسی اور کمال ادب و انشا پر دل ہے۔

شافعی کے کمالات گونا گوں

شافعی رضی اللہ عنہ کو علم عربیت میں کمال حاصل تھا۔ انہیں علم کتاب اللہ بخشا گیا تھا۔ انہوں نے غائر مطالعہ اور تحقیق سے کام لے کر قرآن کے معانی اور اس کے اسرار و مرامی پر عبور حاصل کر لیا تھا۔ اپنے حلقہ درس میں بیٹھ کر جب لب کشائی کرتے تو یہ اسرار و رموز ابلنے اور بہنے لگتے۔

امام شافعی کے ایک شاگرد کا قول ہے:

”شافعی جب قرآن کی تفسیر بیان کرنے لگتے تو ایسا معلوم ہوتا جیسے قرآن کریم کو نازل ہوتے انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ علم حدیث میں بھی وہ یکتا تھے۔ مؤطا مالک انہیں حفظ تھی۔ انہی نے سنت کے قواعد منضبط کیے۔ اس کے اسرار اور رموز سمجھے اور ان سے استشہاد کیا۔“ ناسخ اور منسوخ کے وہ بہت بڑے

دا، علم عربیت اور اخبار عرب پر شافعی کو جو عبور حاصل تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خود ان کے شیوخ تک بعض ان سے بعض تعلیمات کے معنی دریافت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ محرم یا قوت میں اس طرح کا ایک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عارف تھے۔ فقہ رائے اور قیاس میں بھی کیتا تھے۔ قیاس کے ضوابط انہی نے وضع کیے اور صحیح و سقیم کی معرفت کے پیمانے انہی نے بنائے۔ وہ فرمایا کرتے تھے:

”جس نے قرآن کا علم حاصل کیا، اس نے اپنی قیمت بڑھالی۔ جس نے کتب حدیث کا مطالعہ کر لیا اس کی محبت قوی ہو گئی۔ جس نے فقہ کو جان لیا، اس کی قدر میں اضافہ ہو گیا۔ جو لغت سے آشنا ہوا، وہ رقت طبع کا حامل بن گیا۔ جس نے حساب سیکھ لیا وہ رائے جزیل کا مالک ہو گیا۔ اور جس نے اپنے نفس کی حفاظت نہ کی اس کا علم اس کے لیے سودمند نہ رہا۔“

شافعی کی تقسیم اوقات علوم مختلفہ کے لیے

شافعی کی مجلس درس کسی ایک علم یا فن کے لیے مخصوص نہ تھی۔ یہ مجلس ایک ایسا علم کدہ تھی جس میں علوم مختلفہ و متفرقہ کا درس دیا جاتا تھا۔

ربیع بن سلیمان کا قول ہے:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) واقعہ درج ہے جو اسی دعویٰ کا بہترین ثبوت ہے:

حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلہ درس جاری تھا۔ کہ ”اقروا الطیور علی مکنا تھا“ کا جملہ آیا۔ اس وقت شافعی ابن عینیہ کے پہلو میں بیٹھے تھے۔ وہ ان کی طرف متفت ہوئے کہا،

”ابو عبد اللہ بتاؤ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب کیا ہے؟“

شافعی نے جواب دیا،

”عرب پرندوں سے شگون لینے کے عادی تھے۔ جب کوئی شخص کہیں باہر جانا چاہتا تو سب سے پہلے جو پرند دکھائی

دیتا اس سے شگون لیتا۔ یہ پرند اگر اس کے داہنے طرف سے اڑتا ہوا نکل جاتا تو وہ اسے مبارک شگون قرار دیتا اور اپنے

ہام پر چلا جاتا۔ اور یقین کر لیتا کہ ضرور کامیاب ہوگا۔ لیکن اگر پرند اس کے بائیں طرف سے اڑتا ہوا گزرتا اور اس کے بعد دایئہ

طرف سے تو وہ کہتا یہ برا شگون ہے۔ واپس آ جاتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اقروا الطیور علی مکنا تھا“ سے اسی طرف

اشارہ فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ شگون کے لیے پرند نہ اڑاؤ۔ اس سے شگون لینا بیکار ہے کیونکہ وہ کچھ نہیں کر سکتا۔ جو کچھ تم کرنا چاہتے ہو اس کی

کامیابی یا ناکامی کا انحصار صرف خدا کی مرضی پر ہے لہذا پرندوں کو اپنے گھونسلوں میں بیٹھا رہنے دو۔ انہیں مت چھیڑو۔

”شافعی رحمۃ اللہ نماز فجر پڑھ کر اپنے حلقہ میں بیٹھ جاتے اور فوراً ہی طالبان علم قرآن حاضر ہو جاتے۔ طلوع آفتاب کے وقت یہ لوگ اٹھ جاتے۔ پھر طالبان علم حدیث کا گروہ پہنچ جاتا۔ یہ لوگ حدیث کے معنی اور تفسیر کے سلسلہ میں سوالات کرتے رہتے۔ جب دھوپ چمک اٹھتی تو یہ گروہ بھی اٹھ جاتا۔ پھر حلقہ مناظرہ و نظر قائم ہو جاتا۔ دوپہر سے پہلے تک یہ جگھٹ قائم رہتا۔ اس کے بعد عربیت، عروض، شعر اور نحو کے تشنہ کام آتے اور دوپہر تک وہ کسب فیض کرتے رہتے۔“

تکون شخصیت کے عناصر اربعہ

سوال یہ ہے کہ شافعی کو یہ معرفت کہاں سے حاصل ہوئی؟ وہ کون سی چیز تھی جس نے انہیں علم کے اس مرتبہ پر پہنچا دیا؟ وہ کیا عنصر تھا جس نے یہ تاثیر پیدا کر دی کہ وہ ایک محور بن گئے، اور خلقت ان کے گرد گردش کرنے لگی؟ جسے دیکھو وہ ان کی طرف بڑھتا، لپکتا، کھینچا چلا جا رہا ہے؟

میرے خیال میں کسی انسان کو اس مرتبہ عالی پر پہنچانے کے لیے ذیل کے چار عناصر ہی بنیاد و اساس کا کام دیتے ہیں:

۱۔ کسی شخص کے مخصوص مواہب، استعداد اور اہلیت کہ اس ستون پر شخصیت کی عمارت کی تعمیر ہوتی ہے۔

۲۔ وہ شیوخ و اساتذہ جن سے وہ شخص مستفید و مستفیض ہوا۔ ان کے مناہج اور سبل معرفت۔

۳۔ اس شخص کے حالات و سوانح، اعتبار و ابتلا، تجربے اور دراست شخصیت۔

۴۔ وہ عصر، وہ بیئت فکریہ، وہ سوسائٹی، وہ ماحول جس میں اس شخص نے آنکھیں کھولیں، زندگی بسر کی، جس نے اس کے لیے غذائے ذہن و دماغ کا سر و سامان بہم پہنچایا۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ نسبتاً وضاحت کے ساتھ بحث و گفتگو کریں گے۔

(۱) امام شافعی کی سیرت اس حقیقت کی شاہد ہے کہ انہوں نے تحصیل علم میں کیسی کیسی جان کاہیاں برداشت کی ہیں۔ اور کیسے اکابر و اعظم کے در پر حصول علم کے لیے دستک دی ہے۔ علم کا شوق کشاں کشاں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

انہیں ہر دروازے پر لے گیا۔ بے زری، مغلی، اور حالات کی نامساعدت کے باوجود انہوں نے کوئی معروف و مستند
آستانہ علم ایسا نہیں تھا جسے چھوڑ دیا ہو۔ ان کے علم کی پختگی اور اصابت رائے کا راز ہی ہے۔

(دریش احمد جعفری)

عناصر تکوین

مواہب شخصی

دراسات کلیات و نظریات عامہ
اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعی کو مواہب کا وہ حصہ وافر ملا تھا جس نے انہیں فکر کا منصب
قیادت سونپا اور رائے کا سالار کارواں بنا دیا۔

شافعی کی شخصیت قوی المدراک تھی۔ ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط
تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرہ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ جس فکر
کے مریض نہیں تھے۔ معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی
روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے۔ حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو درجہ
استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی۔ ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف
معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسس
کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔ حوادث و
احکام کے سلسلہ میں انہوں نے ضوابط عامہ وضع کر لیے تھے۔ ان کی تحقیق کا مدار طلب کلیات و نظریات
عامہ پر تھا، نہ کہ درست جزئیہ پر، اور بلاشبہ درست کلیہ کے لیے عقل قوی، فکر نافذ اور بصیرت
ثاقبہ لابدی اور لازمی ہے۔ البتہ درست جزئیہ کے لیے ان خصائص کی چنداں ضرورت نہیں۔
جزئیات کو چھوڑ کر کلیات کی طرف متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے اصول فقہ کا
علم وضع کر لیا۔

شافعی کی آواز میں جاو و تھا

جب کبھی کسی موضوع پر شافعی لب کشائی کرتے تو سننے والا محسوس کرتا کہ ان کا بیان قوی اور تعبیر واضح ہے۔ فصاحت لسان، بلاغت بیان اور قوت جنان ان کی خصوصیت ہے۔ ان کی آوازیں وہ تاثیر تھی کہ جو سنتا وہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا۔

شافعی مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مالک کا ارادہ تھا کہ اپنے بعض اصحاب کے سامنے موطا کی خود قرأت کریں۔ شافعی نے کہا،

”مجھے ایک صفحہ پڑھنے کی اجازت دیجئے!“

مشکل سے ایک صفحہ شافعی نے تمام کیا ہو گا کہ مالک کا شوق سماع رغبت کی صورت اختیار کر گیا یہاں تک کہ آخر تک شافعی قرأت کرتے رہے اور مالک سنتے رہے۔

یہ کرشمہ تھا شافعی کی اثر انگیز آواز کا۔ پھر اس پر مستزاد حسن ادا اور فصاحت نطق، جب کبھی وہ قرآن کریم کی قرأت کرتے تو اپنے سامعین کو رلا دیتے۔

تاریخ بغداد میں شافعی کے ایک معاصر کا بیان ہے:

”جب ہم رونا چاہتے تو اپنے کسی ساتھی سے کہتے، آؤ اس مطلبی نوجوان کی طرف چلیں اور اس سے قرآن سنیں۔ جب ہم ان کے پاس آتے تو وہ قرآن شروع کر دیتے۔ پھر تو یہ عالم ہوتا کہ لوگ سب کام چھوڑ چھاڑان کے سامنے جمع ہو جاتے اور شور گریہ پیا ہو جاتا۔ یہ دیکھ کر وہ قرأت سے باز آ جاتے!“

تاریخ بغداد میں یہ واقعہ بھی درج ہے کہ ابن ابی الجارود شافعی کی نسبت کہتے ہیں:

”میری نظر سے ایسا کوئی شخص نہیں گزرا کہ اس کی کتابیں اس کے مشاہد سے زیادہ اثر انگیز ہوں، سو شافعی کے کہ ان کا بیان ان کی کتابوں سے زیادہ رتبہ رکھتا تھا۔“

اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس شخص کی کتابیں جودت تعبیر اور حسن تفکیر کا اتنا دل آویز نمونہ ہوں تو پھر اس کی گفتار سحر کار کا کیا کچھ عالم نہ ہو گا جس میں صرف لفظ ہی نہیں ہوتے، عبارت کی روانی ہوتی ہے۔ نطق و کلام کے ساتھ ساتھ چشم و ابرو کے اشارے ہوتے ہیں۔ لب و لہجہ کا اتار چڑھاؤ ہوتا

ہے۔ چنانچہ ابن راہویہ تو انہیں خطیب العلماء کہا کرتے تھے۔

بصیرت و فراست اور مردم شناسی

شافعی کی بصیرت اتنی نافذ تھی کہ دلوں تک جا پہنچتی تھی۔ اپنے استاذ مالک کی طرح ان کی فراست بھی بڑی قوی تھی۔ احوال رجال کی معرفت ان کے لیے بہت آسان تھی، اور ایک کامیاب مناظر کے لیے اس کا شمار صفت لازمہ میں ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے حریف پر غالب نہیں آسکتا۔ اسی طرح ایک استاذ کے لیے بھی یہ صفت لازمی ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے شاگردوں میں حصول معرفت کی صلاحیت نہیں پیدا کر سکتا۔ شافعی میں یہ بصیرت قوت بیان کے ساتھ موجود تھی۔ یہی سبب تھا کہ ان کے اصحاب و تلامیذ کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

روایت ہے کہ جب شافعی بغداد میں وارد ہوئے تو ان کے اصحاب جو ساتھ تھے صرف چھ تھے لیکن جب وہ مسجد جامع میں داخل ہوئے تو ان کا حلقہ درس اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ پھر مسجد میں ان کے سوا کسی اور کا حلقہ باقی نہیں رہ گیا۔ اور ان حلقوں کی تعداد پچاس سے متجاوز تھی۔ شافعی کی خبرت نفوس، یعنی مردم شناسی کی کیفیت یہ تھی کہ اپنے سامعین کو اتنے ہی علم کی تلقین کرتے تھے جس سے وہ مالوف ہوں یا ہوسکیں۔ طاقت سے زیادہ بار ڈالنے کے وہ قائل نہیں تھے۔ معجم یا قوت میں آیا ہے:

”ایک مرتبہ شافعی اور ان کا ایک معاصر ساتھ بیٹھے ہذیل کے اشعار پڑھ رہے تھے۔

شافعی اس مقابلہ میں غالب رہے۔ پھر انہوں نے اپنے معاصر سے کہا،

”اہل حدیث میں کوئی اور ایسا نہ پاؤ گے۔ یہ لوگ ان چیزوں سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتے!“

فکر مستقیم، تعبیر سلیم

دنیا کے شوائب و اوران یعنی میل کچیل سے شافعی کا نفس صاف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ طلب حق و معرفت میں وہ مخلص تھے۔ اتجاہ حقائق میں صادق النظر تھے۔ علم کی طلب صرف خدا کے لیے

کرتے تھے، اور اس طلب میں طریقِ مستقیم پر گامزن تھے۔ اور حکمتِ مشرقیہ کی رو سے طلبِ حقائق میں پر خلوص انہماک قلب میں معرفت کا نور پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نفسِ صافی ہو جاتا ہے جس سے حقائق واضح تر ہو جاتے ہیں اور عقل کا ادراک بڑھ جاتا ہے۔ فکرِ مستقیم حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر وہ شخص معانی صحیحہ تعبیرِ صداقت کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کی رائے قویم اور تعبیرِ سلیم ہو جاتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں طلبِ علم کے ہر دور میں، طلبِ حقائق انہوں نے پورے اخلاص کے ساتھ کی۔ ان کا اخلاص جب کبھی لوگوں کے مانوس افکار و آراء سے ٹکرایا، انہوں نے پوری جرات و قوت کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کیا۔

شافعی پر رفض و ناصبیت کا الزام

شافعی نے تاریخ اور اخبار صحابہ کی روشنی میں علیؑ کا مقام و مرتبہ جو سمجھا، بے دھڑک اس کا اعلان کر دیا۔ ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ رافضی ہیں۔ ابو بکرؓ کے فضل کے بھی وہ معترف تھے اس بنا پر انہیں ناصبی ہونے کا طعنہ دیا گیا۔ ناصبی یعنی اہل بیت نبویؐ کا دشمن۔ لیکن نہ پہلے الزام کو انہوں نے کوئی اہمیت دی، نہ دوسرے طعن کی کوئی پروا کی۔ بلکہ مخالفین کو حسبِ ذیل اشعار میں یوں جواب دیا:

یارا کیا قف بالمحصب من منی	واہنت بقاعد خیفما والناہضی
سحرا اذا فاص الجعیم الی منی	فیضا کملتظم الفرات الفائض
ان کان رفضا حب ال محمد	فلیشهد الثقلان الی رافضی

(۱) شافعی کے یہ اشعار جری اس سلسلہ میں خاص طور پر ملاحظہ طلب ہیں،

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ جب آلِ محمدؐ میں ہر شار تھے۔ آخری شعر کے تیسرے دیکھے فرماتے ہیں:

اگر جب آلِ محمدؐ رفض ہے، تو فرشتوں کو چاہیے کہ میرے رافضی ہونے کی گواہی دیں۔

(رئیس احمد جعفری)

و فضل ابی یکر اذا ما ذکرته

رمیت بنصب عند ذکری للفضل

فلا زلت ذار فض و نصب کلاهما

ارین به حتی اوسد فی الرمل

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بے دھڑک اپنے خیالات و افکار کا اعلان و اظہار کر دیا کرتے تھے۔ اور نہ لومۃ لائم کی پروا کرتے تھے۔ نہ کسی سے مرعوب و متاثر ہوتے کہ اہل علم کی یہ سرشت اور وضع ہی نہیں ہے کہ دل کی بات زبان پر نہ لائیں، یا جس بات کو حق سمجھیں اسے کسی کے خوف یا دہشت یا مصلحت کے باعث زبان پر لاتے ہوئے ہچکچائیں۔

اساتذہ سے اختلاف

اسی طرح جب کبھی ان کا اخلاص حقائق شیوخ و اساتذہ کی فکر و رائے سے ٹکرایا تو بھی بے جھجک انہوں نے اس کا اظہار کر دیا۔ اپنے استاذ مالک سے اظہار اختلاف پر کوئی چیز نہ روک سکی حالانکہ مالک سے ان کا خلوص شک و شبہ سے بالاتھ۔ اسی طرح اپنے ایک دوسرے استاذ محمد بن الحسن سے بھی اخلاص رکھنے کے باوجود وہ مناظرہ تک کر گزرے۔

غرض طلب علم کی زندگی تمام تر اسی اخلاص حقائق کے نور سے مستنیر نظر آتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اکثر اپنے حریفوں پر غالب رہتے تھے۔

حدیث رسولؐ کی اہمیت شافعی کی نظر میں

شافعی کا عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ کی اساس کتاب اللہ و سنت رسول اللہؐ ہے۔ وہ اپنے اصحاب کو طلب حدیث پر اکسایا کرتے تھے، اور کہا کرتے تھے کہ اگر ان کی رائے حدیث کے مطابق ہو تو مانیں ورنہ رو کر دیں، اور حدیث ہی پر عمل کریں۔

معجم یا قوت میں ربیع بن سلیمان کی ایک روایت درج ہے جو اس دعوے کا بہترین ثبوت

ہے۔ ربیع کہتے ہیں:

”ایک شخص شافعی سے ایک مسئلہ دریافت کر رہا تھا۔ اثنائے گفتگو میں اس نے کہا،
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ایسا مروی ہے، لیکن اے ابو عبد اللہ آپ یہ کہہ
رہے ہیں!“

یہ سنتے ہی شافعی کانپنے لگے۔ ان کا رنگ رخ زرد پڑ گیا۔ حالت متغیر ہو گئی۔
انہوں نے کہا،

”کون زمین مجھے پناہ دے گی اور کون آسمان مجھے اپنے زیر سایہ رکھے گا، کہ اگر
میرے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کی جائے اور میں یہ نہ
کہوں کہ ”ہاں بے شک!“، بہ سر و چشم!“

آگے چل کر یہی ربیع مزید بیان کرتے ہیں:

”میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ قول وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا قول ہے۔ اور میرا قول بھی وہی ہے۔ — بار بار شافعی یہی الفاظ دہراتے رہے!“

خود پسندی اور جذبہ برتری سے نفور

اخلاص کی یہ نعمت ایسی ہے جو صرف اللہ کے برگزیدہ بندوں ہی کو عطا ہوتی ہے۔ جن کی ذات
لوگوں کے لیے مایہ ناز اور باعث تقلید ہوتی ہے۔ ان کی فکر وہی ہوتی ہے جو ایک مومن کامل کی ہونی
چاہیے۔ اخلاص کے اس بام رفیع تک پہنچنا بہت مشکل ہے۔ — بہت مشکل!

جن لوگوں کو قوت بیان حاصل ہوتی ہے۔ جو دلیل اور حجت کے اسلحہ سے مسلح ہوتے ہیں،
شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں خود پسندی اور برتری کا جذبہ پیدا ہو جائے۔

لیکن شافعی ان چند لوگوں میں تھے جن میں نہ خود پسندی تھی، نہ برتری کا جذبہ۔ جدالی کے
موقع پر انہیں کبھی غصہ نہیں آتا تھا۔ نہ ان کی حدت لسان کسی موقع پر دوسروں کی دل شکنی کا
سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد احقاق حق تھا، نہ کہ اظہار برتری و خود پسندی۔

طلب حق کے سلسلہ میں شافعی کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ وہ چاہتے تھے لوگ ان کے علم

منتفع ہوں، بلاسے یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو، اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی۔

وہ حد درجہ بے نیاز تھے

وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

”میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کر لیں۔ مجھے نہ مدح کی پروا ہے نہ کسی اور طرح کی آرزو!“

یحییٰ بن معین شافعی کا وصف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”اگر شافعی کے لیے جھوٹ بولنا جائز ہوتا تو بھی ان کی مروت انہیں جھوٹ نہ بولنے دیتی۔“

ہم عصری بہت بڑا فتنہ ہے۔ ایک آدمی مرچکا ہو تو اس کے فضل و کمال اور علم و دانش کے اعتراف میں آدمی کو تامل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ زندہ ہو تو کچھ انسانی فطرت ایسی ہے کہ دوسرے کے اعتراف کمال میں وہ حد سے زیادہ بخیل بن جاتا ہے۔

امام شافعی کے فضائل و کمالات کا ایک بہت بڑا، اور ناقابل فراموش ثبوت یہ ہے کہ ان کے معاصرین اور ان میں ڈھ معاصرین اکابر و اعظم بھی شامل ہیں جن کے سامنے انہوں نے زانوئے شاگردی تہہ کیا تھا، ان کے فضل و کمال اور تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہیں۔ یہی حال ان کے ان معاصرین کرام کا بھی ہے جو گو ان کے استاد نہیں تھے لیکن برابری کا دعوئے رکھتے تھے، وہ بھی ان کے اعتراف فضل و کمال میں رطب اللسان ہیں۔“

عناصر تکوین (۲)

شافعی کے شیوخ و اساتذہ

مختلف المناہج اساتذہ

شافعی نے فقہ و حدیث جن شیوخ و اساتذہ سے حاصل کی وہ دو دراز مقامات پر اپنے حلقے قائم کیے ہوئے تھے۔ ان کے مناہج بھی مختلف تھے۔ حتیٰ کہ بعض ان میں معتزلی بھی تھے۔ اور علم کلام سے زیادہ شغف رکھتے تھے حالانکہ شافعی اعتزال کے سخت مخالف تھے۔ لیکن خیر انہیں کہیں بھی ملتا لیتے تھے۔ جو واجب الاخذ ہوتا اسے قبول کر لیتے جو واجب الرد ہوتا اسے ترک کر دیتے۔ شافعی کے اساتذہ میں شیوخ مکہ، شیوخ مدینہ، شیوخ یمن، شیوخ عراق وغیرہ سب شامل ہیں۔

فخر رازی کی مرتب کردہ فہرست

فخر الدین رازی نے شافعی کے اساتذہ اور شیوخ کی جو فہرست دی ہے اسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔ فخر رازی کہتے ہیں:

”جانتا چاہیے کہ جن مشائخ سے شافعی نے روایت کی ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے لیکن ہم صرف مشہور شیوخ کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔“

ان اساتذہ اور شیوخ میں جو لوگ اصحاب فقہ و فتویٰ تھے ان کی تعداد ۱۹ ہے۔

۵ کی، ۶ مدنی، ۴ یمنی اور ۱۱ عراقی۔

مکی شیوخ میں سفیان بن عیینہ اور مسلم بن خالد زندگی۔ اور سعید بن سالم القداح اور داؤد بن عبد الرحمن العطار اور عبد الحمید ابن عبد العزیز بن ابی زواد قابل ذکر ہیں۔

مدنی اساتذہ میں مالک بن انس اور ابراہیم ابن سعد الانصاری اور عبد العزیز بن محمد المدراوردی، اور ابراہیم بن ابی یحییٰ الاسامی اور محمد بن سعید بن ابی فدیك اور عبد اللہ بن نافع الصائغ صاحب ابن ابی زویب شامل تھے۔

شیوخ یمن میں مطرف بن مازن، اور ہشام بن یوسف قاضی صنعاء اور عمر بن ابی سلمہ، صاحب اوزاعی اور یحییٰ بن حسان صاحب لیث بن سعد کا ذکر ضروری ہے۔ شیوخ عراق میں وطیع بن الجراح اور ابوالسامة حماد بن اسامة اور اسماعیل بن علیہ اور عبدالوہاب بن عبد الحمید شرمک تھے۔ ان میں سے اول الذکر دونوں اصحاب کوفہ کے تھے۔ اور آخر الذکر دونوں بزرگ بصرہ کے۔

محمد بن الحسن سے رازی کا تعصب

فخر رازی نے شافعی کے شیوخ اور اساتذہ کی جو فہرست پیش کی ہے اس میں محمد بن الحسن کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ شافعی نے کتب محمد کی خود ان سے سماعت کی ہے اور ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔ فقہ اہل عراق انہی سے حاصل کی ہے۔ لہذا اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ محمد بن الحسن بھی شافعی کے استاذ تھے۔ فخر رازی نے محض ازراہ تعصب اس حقیقت سے انکار کیا ہے حالانکہ علم اس طرح کے تعصب سے کہیں ماورا ہے۔

فقہ عصری سے شافعی کا استفادہ

تصریحات بالا سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ شافعی نے ایسے متعدد شیوخ سے کسب فیض کیا جو صاحب مذاہب و نزعات مختلفہ تھے۔ چنانچہ اس روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے زمانہ میں جو فقہی مذاہب رائج تھے ان سب کا انہوں نے مطالعہ کیا۔ اور معرفت حاصل کی۔ فقہ مالک خود مالک سے حاصل کی جو ان کے شیوخ میں نجم لامع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فقہ اوزاعی، عمرو بن ابی سلمہ سے حاصل کی، جو اصحاب اوزاعی میں سے تھے۔ فقہ لیث بن سعد فقیہ مصر یحییٰ بن حسان سے کی جو لیث کے اجل تلمیذ تھے۔ ابو حنیفہ

(۱) رازی کہتے ہیں:

”اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ابراہیم بن ابی یحییٰ معتزلی تھے لیکن اس سے شافعی کو کچھ گزند نہیں پہنچا کیوں ان سے فقہ و احادیث پڑھتے تھے نہ کہ

اصول دین“

اور اصحاب ابو حنیفہ کی فقہ محمد بن الحسن سے حاصل کی۔

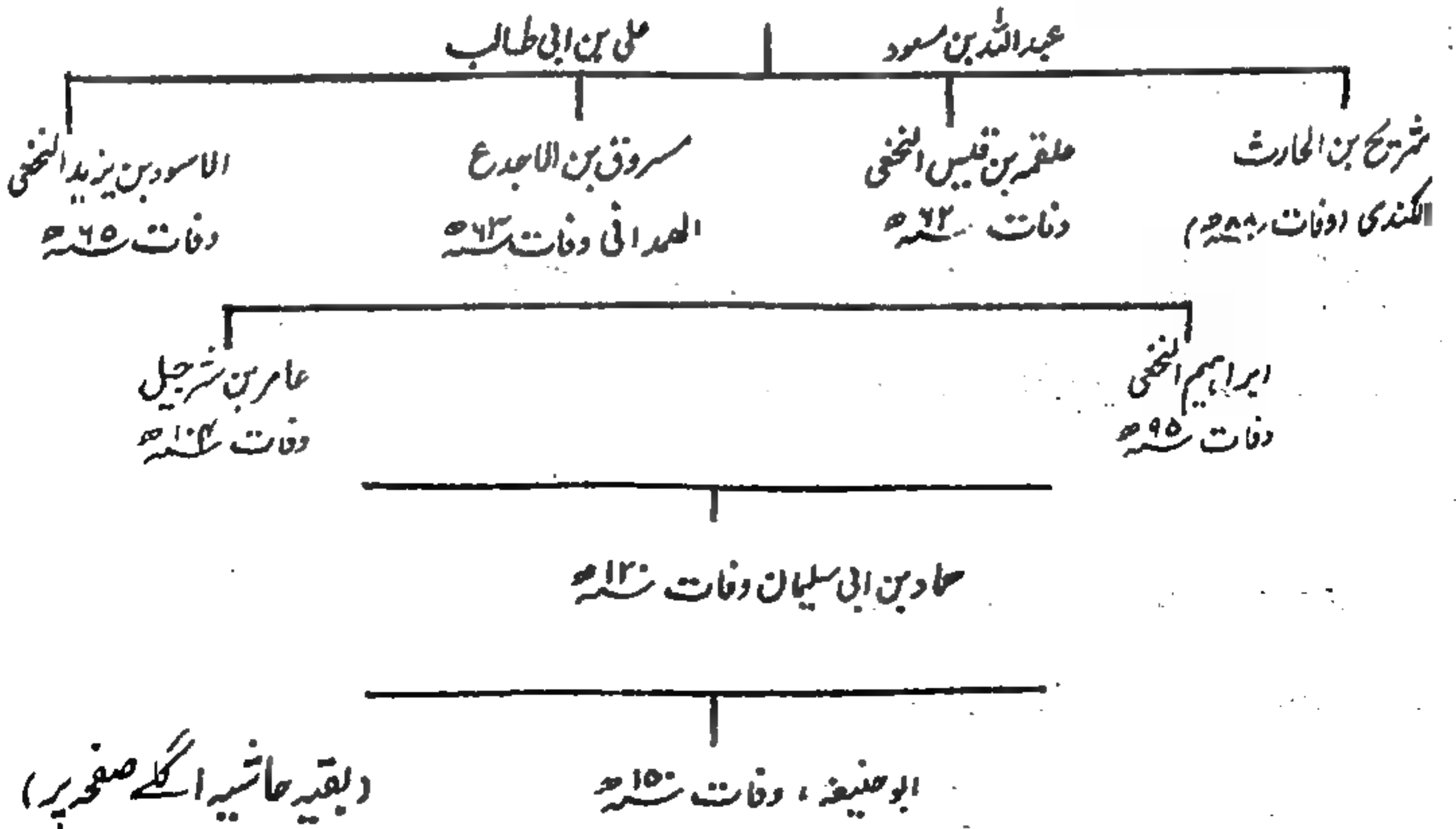
اس طرح شافعی کی ذات فقہ مکہ و مدینہ، شام و مصر، اور عراق کی جامع بن گئی۔ شافعی نے ان لوگوں سے بھی فقہ حاصل کی جو برہنہائے اعتزال شہرت رکھتے تھے اور جو اصول اعتقاد میں مسلک اہل حدیث و فقہ سے بالکل گریزاں تھے۔ ان جملہ مکاتب فقہی کے اثرات شافعی کی ذات میں بڑے دل آویز طور پر مزوج ہو گئے تھے۔ اعتدال کے ساتھ، اور یہی وجہ تھی کہ لوگوں کے سامنے بیان رائج اور قول حکم پیش کر سکے۔

فقہ کے دو مکاتب فکر

ہمارے لیے یہ تو ممکن نہیں کہ شافعی کے ہر استاد اور مدرسہ تربیت کا ذکر کر سکیں، البتہ بعض محققین فقہ نے دو خاص مکاتب فقہ کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک مخصوص اور معین منہج کا حامل تھا۔ اور عام طور پر فقہ انہی دونوں میں سے کسی ایک مدرسہ فکر کے پابند تھے۔ ان میں سے ایک مدرسہ فکر تو وہ تھا جو مدینہ میں تھا اور جسے مدرسہ حدیث کہا جاسکتا ہے، اور دوسرا مدرسہ فکر وہ ہے جو عراق میں تھا، اور جسے عام طور پر مدرسہ رائے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔^(۲)

۱۱) شافعی کے عہد میں یہ دونوں مکاتب فقہ اوج کمال پر پہنچے ہوئے تھے (۲) استاد کبیر احمد امین نے اپنی کتاب "فہم الاسلام"

میں مدرسہ ابو حنیفہ اور صحابہ و تابعین میں سے اس کے شیوخ کا یہ نقشہ مرتب کیا ہے:

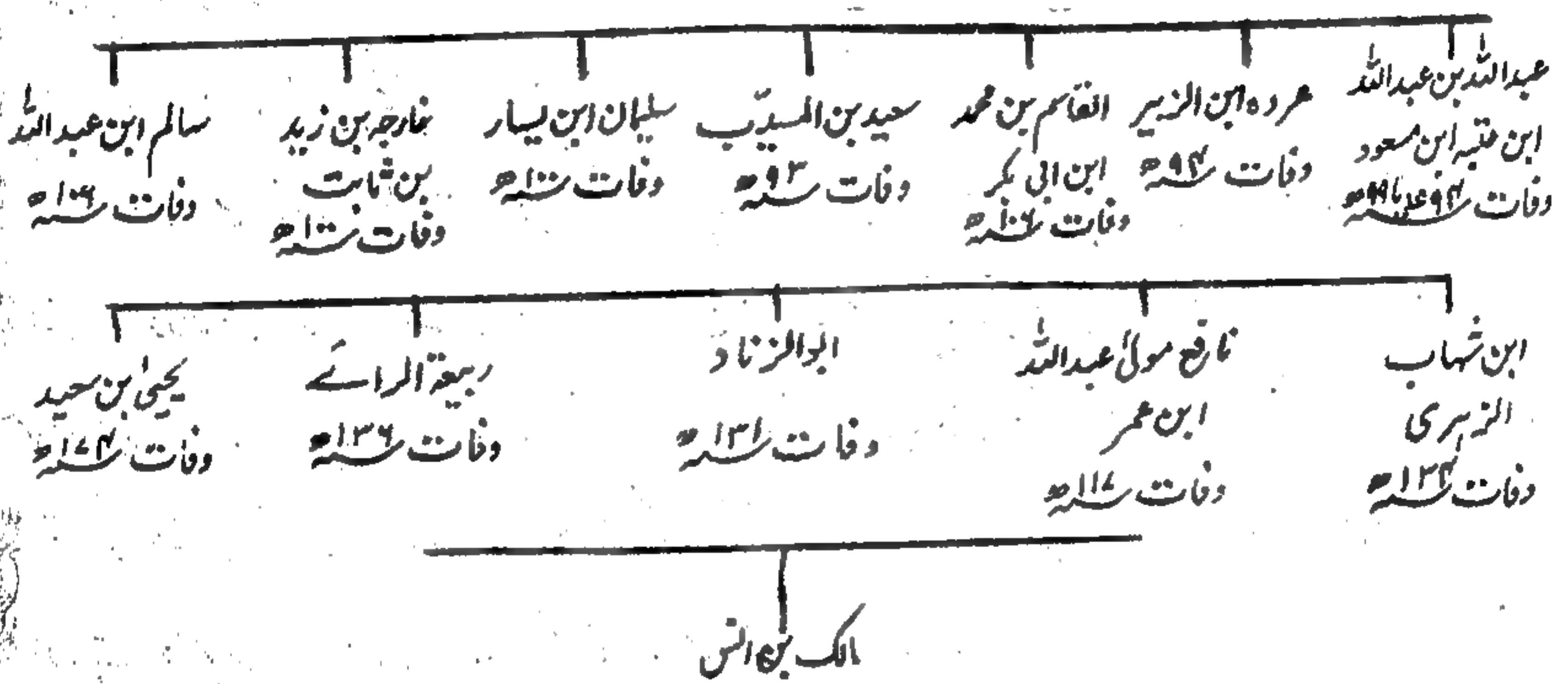


ایک تیسرا مدرسہ فکر

ان دونوں مکاتب کے ساتھ ہمیں ایک تیسرے مدرسہ کا بھی اضافہ کرنا چاہیے۔ یعنی تفسیر قرآن کا مدرسہ

دکتر شہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ (مدرسہ مالک کا جو نقشہ احمد امین نے مرتب کیا ہے یہ ہے۔
 عمر ، عثمان ، عبداللہ بن عمر ، عائشہ ابن عباس ، زید بن ثابت

قرار مدینہ منورہ



اس کے بعد احمد امین نے کہا ہے کہ درست شافعی کا جہاں تک تعلق ہے انہوں نے ان دونوں مدرسوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ لہذا ان کا سلسلہ ان دونوں سلسلوں پر مشتمل ہے۔

ہمیں اگرچہ استاد کبیر احمد امین کے اس پیش کردہ نقشہ سے پورا پورا اتفاق ہے، لیکن ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ عبداللہ بن مسعود اجماع کے مخالف نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ میں شیخ اہل الرائے، تمام محققین کی نظر میں عمر رضی اللہ عنہ تھے۔ جیسا کہ مسائل کثیرہ میں ان کے مسلک سے نمایاں ہوتا ہے۔ پس واقعہ یوں ہے کہ کوفہ کا مدرسہ فقہ عبداللہ بن مسعود کے واسطے سے عمر رضی اللہ عنہ پر ختم ہوتا ہے۔

۲۔ عبداللہ بن عباس سیاست سے کنارہ کش ہو کر مکہ میں مقیم ہو گئے اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ان کا مخصوص مدرسہ تفسیر قرآن کا مدرسہ تھا، اور متاخرین میں شافعی نے اس مدرسہ سے استفادہ کیا جیسا کہ وہ تلامیذہ اوزاعی اور تلامیذہ لیث سے استفادہ کر چکے تھے۔ لہذا ثابت ہوا کہ شافعی اپنے وقت کی تمام دراسات فقہیہ سے وابستہ رہے تھے۔

ماں اسباب نزول اور روایت تفسیر ماثور کی تعلیم دی جاتی تھی اور اسی روشنی میں قرآن کو سمجھنے کی سعی کی جاتی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ لغت عرب، اور عادات عرب کی معرفت بھی بہم پہنچائی جاتی تھی۔ یہ مدرسہ میں تھا اور اس کے شیخ الکمل ابن عباس تھے۔

حضرت عمر و مغیرہ اور فقہاء سبعہ مدینہ بھی صاحب الرائے تھے میرے نزدیک ان مدارس فقہ و فکر کو رائے اور حدیث کے لحاظ سے اتنا امتیاز نہیں حاصل ہے جتنا اس منہاج کے لحاظ سے جس پر یہ چلتے تھے، یا رائے کا وہ طریقہ جس پر یہ کام فرماتے تھے یا فتاویٰ صحابہ کی کثرت و قلت جو ان کے پیش نظر رہتی تھی، اور یہ بات ثابت ہے کہ فقہاء سبعہ جو فقہ حجاز کے اساتذہ میں سے تھے، خود بھی صاحب الرائے تھے، اور ان میں سے ہر استاد سے (خواہ وہ اہل رائے کیوں نہ ہوں) شافعی نے کسب فیض کیا۔

مدرسہ حجاز اپنے شیخ مالک کے طرز پر چلتا تھا، اور مالک رضی اللہ عنہ نے جس تبع تابعین کے روہ سے استفادہ کیا تھا انہوں نے فقہ ان تابعین سے حاصل کی تھی، جو فتاویٰ صحابہ، آثار، اور رائے کے علم میں مشہور تھے۔ اور انہوں نے ان صحابہ سے علم حاصل کیا تھا جو منہاج عمر و زید و ابن عمر پر ہر وہی کرتے تھے، ان کے سامنے اگر کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے رہاں نہ ملتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو منقول ہوتا اس میں ڈھونڈتے۔ وہاں بھی کچھ نہ ملتا تو صلاح نامے یعنی بہود عوام کے پیش نظر خود فتویٰ دیتے۔

مدرسہ عراق کے شیوخ ابو حنیفہ کے بعد ان کے اصحاب تھے۔ ابو حنیفہ نے علم تبع تابعین سے حاصل کیا، جنہوں نے تابعین سے یہ علم لیا تھا۔ جو فقہ معاذ سے متاثر تھے، جو سنت کے بعد رائے کو درجہ دیتے تھے اور ان لوگوں نے عبد اللہ بن مسعود سے علم حاصل کیا تھا، جو طریقہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر عامل تھے۔

ابن عباس: "ترجمان القرآن"

فقہ قرآن اور تفسیر کا مدرسہ ابن عباس کا مدرسہ تھا جو مکہ میں قائم تھا۔ تفسیر کی ایک کتاب بھی ان سے منسوب ہے۔

عبد اللہ بن مسعود انہیں "ترجمان القرآن" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ایک مرتبہ ابن عمرؓ سے کسی آیت کے معنی پوچھے گئے، انہوں نے تائیل سے کہا، ”ابن عباس کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو، خدا کی قسم محمدؐ پر جو کچھ نازل ہوا تھا وہ اس کے رب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔“
عطاء کا قول ہے:

”مجلس ابن عباس سے زیادہ برگزیدہ مجلس میں نے کوئی نہیں دیکھی، وہاں فقہ بھی تھی اور خشیت الہی بھی۔ ان کے حضور میں اصحاب فقہ بھی حاضر رہتے تھے اور اصحاب قرآن بھی، اور اصحاب شعر بھی۔“
اعمش کا بیان ہے:

”جج کے موسم میں ایک مرتبہ ابن عباس نے خطبہ دیا، وہ قرآن پڑھنے اور اس کی تفسیر بیان کرنے لگے۔ میرے دل سے صدا بلند ہوئی۔ یہ باتیں اگر اہل روم و فارس سن لیں تو فوراً اسلام قبول کر لیں!“

شافعی اور ابن عباس میں مماثلت

شافعی کی نشوونما مکہ میں ہوئی جہاں کے علماء عبد اللہ ابن عباس کے طریقہ فہم دین سے متاثر تھے۔ گویا مکہ ہی وہ گہوارہ ہے جہاں شافعی کی ذہنی تربیت ہوئی۔ یہیں انہوں نے تحصیل علم کا آغاز کیا۔ وہ اس نقش قدم پر چلے جو پہلے سے وہاں موجود تھا۔ یعنی ابن عباس کا نقش قدم۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابن عباس کے مزایا زباں زد خاص و عام تھے۔ علماء کی زبانوں پر ان کا چرچا اور مورخین کی تحریروں میں ان کا ذکر رہتا تھا۔

پھر ان دونوں میں مماثلت بھی کافی تھی۔ ابن عباس کی طرح خود شافعی بھی فصیح البیان تھے۔ علم قرآن سے بھی انہی کی طرح غیر معمولی شغف رکھتے تھے۔ جس طرح ابن عباس کو ادب و شعر سے غیر معمولی لگاؤ تھا اسی طرح شافعی کو بھی اس فن سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔

شافعی کی مجلس درس میں بھی ابن عباس کی مجلس درس کی طرح ہر طبقہ خیال کے لوگ حاضر ہوا کرتے تھے، طالبان حدیث بھی، طالبان فقہ بھی، راویان شعر و عربیت بھی۔
ابن عباس کے نقش قدم پر

چنانچہ یہ بات بے اندیشہ تردید کہی جاسکتی ہے کہ شافعی نے اپنے سامنے جو نمونہ کامل رکھا تھا

یہ ابن عباس کا تھا۔ انہی کے نقش قدم پر وہ رہروں کرتے رہے۔ انہی کے راستے پر وہ کام فرمایا ہے۔ یہ مفروضہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس کے وزنی ہونے میں شبہ نہیں کہ شافعی نے درست مکہ کے دوران میں درست قرآن سے جو واسطہ رکھا، اور قرآن کا جو علم حاصل کیا، یہ چیز نہ انہیں عراق میں ملی نہ مدینہ میں، ظاہر ہے یہ نتیجہ تھا ابن عباس کے علم قرآن سے لگاؤ اور شیفگی کا۔ چنانچہ علم قرآن پر وہ اس درجہ حاوی تھے کہ اس کے مفصل اور مجمل، مطلق اور مقید، خاص اور عام، تمام پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہاء عصر کے لیے اس موضوع پر انہوں نے بڑا قیمتی سرمایہ چھوڑا۔ نو یہ مواد بہ مقدار وافر پہلے سے موجود تھا۔ ضرورت صرف اس کی تجدید و احیا کی تھی!

”علم میں تخصیص کوئی بڑی چیز نہیں، اچھی چیز ہے۔ لیکن اگر تخصیص سے مراد یہ لیا جائے — اور عہدِ حاضر میں یہی مراد لیا جاتا ہے — کہ صرف کسی ایک علم میں تخصیص حاصل کر لینا، اور دوسرے علوم سے یکسر غافل رہ جانا فضل و کمال ہے تو اس معیار پر ماضی کے اکابر اور ائمہ پورے نہیں اتر سکتے۔

علمائے ماضی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ جامع علوم ہوتے تھے۔ جامع معقول و منقول ہوتے تھے۔ صرف کسی ایک علم میں عبور کامل رکھنا اور دوسرے علوم کو یکسر نظر انداز کر دینا ان کے لیے باعثِ توہین، باعثِ ننگ تھا۔ اس ننگ اور توہین کو وہ کبھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام صاحب بھی اپنے وقت کے عام تقاضے کے مطابق جامع علوم، اور جامع معقول و منقول تھے۔“

عناصر تکوین (۳)

تجارب و دراست خاصہ

زندگی کا سفر صعب

کوئی عالم بھی صرف اپنے علم و مواہب اور شیوخ سے مستفید ہو کر بڑا عالم نہیں بن سکتا۔ ضروری ہے کہ وہ دراست خاصہ کا حامل ہو۔ علم کا ہر دروازہ کھٹکھٹائے۔ حصول علم کے لیے دور دراز مقامات کے سفر کرے۔ کٹھنایاں برداشت کرے۔ ابتلا اور آزمائش کے دور سے گزرے۔ اسی طرح اس کی ثقافت، عظمت کی مالک ہو سکتی ہے۔ اور اس کے انتاج دور رس ہو سکتے ہیں، اور اس کے ثمرات عقلی بار آور ہو سکتے ہیں۔

شافعی کے حالات و سوانح پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مکہ اور مدینہ میں وقت کے لائق ترین اور بہترین اساتذہ کے سامنے زانوئے شاگردی تنہا کرنے ہی پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ سفر دور دراز کے مصائب بھی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کیے۔ نو عمری ہی کے زمانہ میں قبیلہ ہذیل جا پہنچے، اور وہاں رہ کر فصاحت زبان کا جوہر حاصل کیا۔ اہل قبیلہ کے ساتھ وہ بھی سفر پر نکل کھڑے ہوتے جہاں وہ پڑاؤ کرتے یہ بھی کمر کھول دیتے۔ جب وہ خیمے اٹھاتے یہ بھی چل پڑتے۔ اس طرح زندگی کے دس سال بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ کی مدت بسر کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں ایک طرف بلاد عرب کے متعلق ان کے معلومات وسیع ہوئے، وہاں دوسری طرف طبائع و عادات عرب سے بھی ان کی واقفیت بڑھ گئی۔ یہی لوگ ہیں جن کے مابین قرآن اترا۔ انہیں کے عادات میں جہنم سامنے رکھ کر بعض لوگ قرآن کی تفسیر کرتے ہیں۔

شافعی کی جہاں گشتی علم و تجربہ کے لیے

اس کے بعد شافعی نے طلب حدیث و فقہ کے سلسلہ میں سفر کی دشواریاں سہیں۔ مالک کے پاس کوچ کرتے ہوئے پہنچے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ پھر مالک سے اتصال کے باوجود جزیرہ عربیہ کے اطراف میں علم کی تلاش کرتے ہوئے پہنچے۔ مالک کے انتقال کے بعد میں گئے اور وہاں کی ایک ولایت کے عامل بن گئے، اور نجران میں مقیم ہو گئے۔ یہاں رہ کر اس تعلق کا علم حاصل کیا جو حاکم اور محکوم کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ پھر انہوں نے عراق کا سفر اختیار کیا۔ وہاں سے مصر گئے اور کوئی شبہ نہیں۔ یہ سفر راہگاہ نہیں گئے۔ ان سے انہیں تجربے حاصل ہوئے۔ نئے نئے حالات معلوم ہوئے۔ معاملات عوام کا علم ہوا۔ لوگوں کے عادات اور عرف سے واقفیت ہم پہنچی اور یہ تمام چیزیں عدل کے بارے میں ان کی توجہ راے پر اثر انداز ہوئیں۔ انہی تجارب اور مشاہدات نے ان میں وضع مقائیس کی صلاحیت پیدا کی۔ استنباط مسائل کا ملکہ پیدا کیا۔ سفر کے بیش قرار فوائد کے وہ خود بھی معترف تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

سأضرب في طول البلاد وعرضها . أنال مرادي رد أموات غريباً

(۱) فوائد سفر سے متعلق شافعی نے کافی اشعار اثر انگیز پیرائے میں کہے ہیں۔ مثلاً سفر کی ترغیب دلاتے ہوئے کہتے ہیں:

افى رأيت وقون الماء يفسد

ان ساح طاب وان يحول لطب

الاسد لولا فراق الغاب ما افقر ست

والسهم لولا فراق القوس لم تصب

یعنی:

میں دیکھتا ہوں رکاوٹ پانی فاسد ہو جاتا ہے

اگر رواں رہے تو پاکیزہ رہتا ہے ورنہ سمندر ہو تو بھی پاکیزہ نہیں رہتا

شیر اگر بھاڑی کی جدائی نہ برداشت کرے تو شکار نہیں کر سکتا۔

تیر اگر کان سے باہر نکلے تو نشانہ پر نہیں بیٹھ سکتا

یعنی :

میں بلا دو امصا ر کے طول و عرض کا سفر کروں گا ،
یا اپنی مراد کو پہنچوں گا ، یا غریب الوطنی میں جان دے دوں گا ،
سفر سے ذہنی تربیت پختہ ہوتی ہے

بلاشبہ ایک عالم اور فقیہ کے لیے اسفار ناگزیر ہیں۔ سفر ہی سے اس کے ذہن میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ مدارک نشو و نما پاتے ہیں۔ احساس میں نزاکت پیدا ہوتی ہے۔ فکر میں وہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ اس کا تصور وسیع ہو سکے۔ مفروضات عقلیہ اور مسائل واقعہ کے سلسلہ میں وہ صحیح جاوہ استوار کرتا ہے۔ پس ہر وہ مفکر جو حوادث جزئیہ کے لیے قواعد کلیہ وضع کرنا چاہتا ہو ان مراحل سے گزرنا لازمی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اکثر فلاسفہ عقل انسانی کے نشو و ارتقا کے لیے جہاں گشتی لازمی قرار دیتے ہیں۔ مذاہب معروفہ پر بے لاگ تنقید

شافعی کے جتنے سفر بھی تھے علمی تھے۔ وہ وقت کے شیوخ کی خدمت میں پہنچے۔ علماء کی بارگاہ میں حاضر ہوتے ان سے اخذ بھی کرتے انہیں عطا بھی کرتے۔ سفر و حضر ہر جگہ مذاہب مختلفہ کے درس و علم کا سلسلہ جاری رہتا۔ کبھی خود سماعت کرتے کبھی کتب متعلقہ کا مطالعہ کرتے۔

مذہب اوزاعی کا شافعی نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس مطالعہ کا اثر ان کی تحریروں میں موجود ہے۔ شافعی نے متعین و مواقع پر اوزاعی سے اتفاق کیا ہے ، لیکن اختلاف بھی کیا ہے۔

مذہب لیث بن سعد کا بھی شافعی نے امعان نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہاں تک کہ فقہ میں وہ لیث کو امام مالک پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کا قول تھا :

”لیث مالک سے بڑے فقیہ ہیں ، لیکن ان کے اصحاب میں وہ بات نہ تھی !“

شافعی کے منہ سے ہرگز یہ جملہ نہیں نکل سکتا تھا اگر انہوں نے افکار لیث کو خوب اچھی طرح نہ کھنگالا ہوتا ، اور ان آراء کی قوت کو محسوس نہ کیا ہوتا۔ یہ اسی دراست عمیقہ کا نتیجہ تھا کہ اصحاب لیث پر نکتہ چینی سے وہ باز نہ رہ سکے۔ کیونکہ انہوں نے لیث کی فقہ کو ضائع کر دیا تھا۔ اس کے نشر و اشاعت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی تھی۔ نہ اس سے استمساک قائم رکھا۔

اسی نعمت کے ساتھ شافعی نے فقہ عراق کا بھی مطالعہ کیا۔ انہوں نے کتب امام محمد کی سماعت خود انہی سے کی۔ پھر فقہاء عراق کی جو کتابیں باہمی اختلاف فکر و نظر پر مبنی تھیں ان کا مطالعہ کیا۔ جو مجموعہ فقہیہ ہمارے سامنے ہے اس میں ان اختلافات کی جھلک نظر آتی ہے۔ چنانچہ کتاب اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلیٰ میں جسے ابو یوسف نے تصنیف کیا ہے، کئی مسائل ایسے ہیں جہاں شافعی نے آراء ابی حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کے آراء سے بھی اظہار اختلاف کیا ہے۔ نیز ابو یوسف کے افکار سے بھی اختلاف کیا ہے اور اس اظہار اختلاف کے بعد وہ رائے قبول کر لی ہے جو حق سے قریب تر تھی۔

غرض اپنے عہد کے مذاہب معروفہ کا شافعی نے ایک بے لاگ نقاد کی حیثیت سے مطالعہ کیا نہ کہ عیب چیں کی حیثیت سے نہ کہ ایک مقلد کی حیثیت سے جو صرف اسماء و رجال کی اتباع کرتا ہے۔

شیعی علماء کے کمال فن کا اعتراف

شافعی کے رحلات علمیہ صرف ان فقہاء کی عراست تک محدود نہیں تھے، جو خلافت اسلامیہ کو تسلیم کرتے تھے بلکہ انہوں نے اسی شوق اور تحقیق سے آراء شیعہ وغیرہ کا بھی مطالعہ کیا۔ اس مطالعہ کا اثر اس مارج و ثنا کی صورت میں ہمیں نظر آتا ہے جو انہوں نے اس طرح کے بعض علماء کی بیان کی ہے چنانچہ ایک موقع پر ارشاد فرماتے ہیں:

”جو فقہ حاصل کرنا چاہے وہ عیال ابی حنیفہ بننے پر مجبور ہے۔ جو علم سیر حاصل کرنا چاہے وہ علی محمد بن اسحاق کا عیال ہے۔ جسے حدیث کی طلب ہو وہ عیال مالک ہے، اور جو تفسیر کا جو یا ہو وہ عیال مقاتل بن سلیمان ہے۔“

اور یہ مقاتل بن سلیمان جنہیں شافعی امام تفسیر قرار دے رہے ہیں، زیدی شیعہ تھے: ”مقاتل بن سلیمان زیدی شیعہ تھے۔ ان کا شمار محدثین اور قرار میں ہوتا ہے۔ انہوں نے

کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں "کتاب التفسیر الکبیر"، "کتاب النسخ والمسنوخ"، "کتاب القراءات"
 "کتاب متشابه للقرآن" خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔^(۱)

گویا مقاتل کے شیعہ ہونے کے باوجود شافعی نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے افکار سے
 مستفید ہوئے، اور انہیں اس فن کا امام تسلیم کر لیا۔

بلاشبہ یہ واقعہ اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہ سے متعلق ہر علم اور مکتب فکر سے انہوں نے پورا
 پورا استفادہ کیا، اور اس سلسلہ میں فرقہ بندی اور تحزب سے ذرا بھی متاثر نہ ہوئے اور اس طرح کی کوئی پابندی
 قبول نہیں کی۔^(۲)

کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟

اس بارے میں صحت، استناد اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ
 منفی یا مثبت کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے۔ اگرچہ ہم نفی کی طرف مائل ہیں کیونکہ کہیں بھی یونانی
 زبان سیکھنے کا ذکر نہیں ملتا۔ جو لوگ شافعی سے عقیدت و محبت میں غلو رکھتے ہیں انہوں نے انہیں

(۱) الغریس، الابن النذیم (۲) ابن قیم نے اس روایت کا رد کیا ہے۔ مفتاح السعادت میں اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یونانی زبان سے واقف ہونے کا شافعی کے لیے دعویٰ کرنا متزکذب و افتراء ہے جس کی ذمہ داری محمد بن عبد اللہ السیوسی پر ہے۔ یہ شخص کذاب
 اور مضالم تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے شافعی کی رحلت بغداد کا جھوٹا فساد تراشتے ہوئے ہارون رشید کی موجودگی میں ابو یوسف سے ان کے
 مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ شافعی نے ابو یوسف کو دیکھا تک نہ تھا نہ کبھی ان دونوں میں ملاقات ہوئی تھی، بغداد میں
 شافعی نے اس وقت قدم رکھا جب ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی۔ پھر اس حکایت کا سیاق ایسا ہے کہ جس میں ذرا بھی عقل کا
 مادہ ہے وہ اسے کذب صریح ماننے پر مجبور ہے۔ شافعی یونانی زبان سے بالکل واقف نہیں تھے۔ اسی حکایت میں یہ بھی ہے
 کہ امام محمد نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا، حالانکہ ہر اہل علم جانتا ہے کہ محمد، شافعی سے کتنی محبت اور ان کا کتنا لحاظ کرتے
 تھے، اور اکثر جب ذکر آتا، تو وہ شافعی کا ذکر مدح و ثنا کے الفاظ میں کرتے، اس جھوٹ کے خلاف یہی سب سے
 بڑی دلیل ہے!"

اعلیٰ درجات علمیہ تک پہنچانے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا ہے لیکن وہ بھی اس باب میں خاموش ہیں یا کم از کم زیادہ سرگرم نہیں ہیں۔

ایک جھوٹی کہانی

شافعی کے بعض عقیدت مندوں کا خیال ہے کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ اس خیال کی بنیاد فخر رازی کی وہ روایت ہے کہ ملزم کی حیثیت سے جب شافعی رشید کے سامنے پیش کیے گئے تو رشید نے پوچھا:

”طب کا علم بھی جانتے ہو؟“

شافعی نے جواب دیا،

”ہاں میں جانتا ہوں، ارسطو، بقراط، جالینوس، قرقریوس اور ابو قلیس نے اپنی زبان میں کیا کچھ کہا ہے؟ اور اطباء عرب، فلاسفہ ہند اور علماء فارس نے کیا کیا نقل کیا، کیا کیا کہا، اور کیا کیا لکھا ہے؟“

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی رومی یعنی یونانی زبان جانتے تھے۔ لیکن یہ پوری حکایت غلط اور ناقابل اعتبار ہے۔ ابو یوسف کی وفات ۱۸۳ھ میں ہوئی۔ شافعی متہم اور ملزم بن کر ہارون رشید کے حضور میں ۱۸۲ھ میں آئے۔ پھر دونوں کی ملاقات یا ابو یوسف کی دراندازی کے کیا معنی؟ نیز یہ بھی سوچنا چاہیے کہ امام محمد اور ابو یوسف کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ انہوں نے شافعی کے قتل پر ہارون رشید کو اکسایا، کیا اسے عقل مانتی ہے؟ کیا اہل علم کا اخلاق ایسا ہوتا ہے؟ یہ دونوں امام (محمد و ابو یوسف) جس مرتبہ بلند پر اخلاق و علو ظرف کے فائز تھے کیا ان سے ایسی حرکت کا صدور ہو سکتا تھا؟

ابن حجر کے نزدیک یہ حکایت دروغ ہے

پھر یہ بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس موقع پر شافعی جب بغداد آئے تو امام محمد کے دامن علم سے وابستہ ہو گئے۔ ان کتابوں کا سبق بہ طریق سماع انہی سے لیا۔

نیز اس قصہ میں جن مناقشات فقہیہ کا ذکر ہے جن کا شافعی نے جواب دیا، وہ جواب مذہب شافعی سے بالکل مطابق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن کثیر اور ابن حجر نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں :

”شافعی کی طرف بغداد کا جو سفر حسب روایت محمد عبداللہ البلوئی منسوب ہے ، اس کی تخریج آبری اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے۔ اسی سے رازی نے مناقب الشافعی میں سند کی تحقیق کیے بغیر محض ان دونوں پر اعتماد کرتے ہوئے لے لیا۔ حالانکہ یہ ساری کہانی من گھڑت ہے۔ اور اس کا بڑا حصہ موضوع ہے۔ اور یہ واقعہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا بالکل جھوٹ ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں۔“

ایک تو یہ کہ شافعی جب بغداد میں داخل ہوئے تو ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی ، اس طرح ان دونوں میں کبھی ملاقات کی نوبت ہی نہیں آئی۔ دوسرے یہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن دونوں متقی اور پرہیزگار لوگ تھے۔ ایک مرموسلم کے قتل کی درپردہ یا علانیہ وہ کس طرح سازش یا کوشش کر سکتے تھے ؟ شافعی نے ان دونوں کا کیا بگاڑ اٹھا ؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں شافعی کی شہرت اور علم سے حسد کرتے تھے تو یہ بات بھی باور نہیں کی جاسکتی کیونکہ ان دونوں کا منصب عالی اور جلال و شخصیت اس سے ماورا رہے۔ ان دونوں کی دینداری خود ہی اس جھوٹ کا جواب ہے !“

یہ روایت قطعاً ناقابل قبول ہے

پس جب صورت احوال یہ ہے کہ محققین اس روایت کی تغلیط کرتے ہیں اور اسے باطل قرار دیتے ہیں ، اور اس کا راوی صادق اور راستباز راویوں میں نہیں ہے تو تحقیق علمی کا تقاضا یہ تھا کہ اس سے اس وقت تک تمسک نہ کیا جاتا جب تک کسی دوسری دلیل سے اس کی توثیق نہ ہو جاتی یعنی اس کی تائید کسی ایسی روایت سے ہوتی جس کا راوی صادق ہوتا اور کیفیت یہ ہے کہ اس روایت کے علاوہ کسی اور روایت سے شافعی کے بارے میں اس کی توثیق نہیں ہوتی کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ پس ہم اس روایت کو نہیں قبول کر سکتے۔ اس باب میں ہمارا وہی رویہ ہے جو علمی بحث میں ہونا چاہیے کیونکہ مسائل تاریخ سے اس وقت استناد و اخذ

جائز ہے جب ان کے صدق و راستی کے وجہ ترجیح موجود ہوں، اور راوی، و روایت میں کذب کا احتمال نہ ہو۔

شافعی اپنے وقت کے امام تھے۔ ان کے منہج بحث، مصداق علم اور وسائل استنباط واضح ہیں۔ اگر وہ یونانی زبان جانتے تھے تو ان کے مذہب فقہی میں نہ کوئی اضافہ ہوتا ہے، نہ کمی !

عناصر تکوین (۴)

عصر شافعی

احیاء علوم اور نہضت فکر اسلامی کا دور

شافعی عصر عباس میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولت عباسیہ کے استقرار کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت و شوکت دن و رات چو گنی بڑھ رہی تھی۔ حیات اسلامیہ میل بوسٹے لاد رہی تھی۔ یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔ احیاء علوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ نہضت فکر اسلامی اس دور کا طرہ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ ہے جب علماء اسلام، فلسفہ یونان، آداب فارس، اور علوم ہند سے واقف ہو رہے تھے۔ یہ موضوع بڑے پھیلاؤ کا ہے۔ لیکن ہم نے اس جگہ اختصار سے کام لیا ہے۔

فقہی توسع اور ضوابط عامہ کی تشکیل

بدن اسلامیہ میں اہل فارس، روم، ہند اور یونان کے عناصر مختلفہ مخمزوج ہو رہے تھے۔ بغداد ملت اسلامیہ کا سیاسی اور علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہاں اور زیادہ کثرت کے ساتھ عناصر مختلفہ اور اجناس متبائنہ کی لہریں اٹھتی رہتی تھیں۔ عالم اسلامی کے ہر گوشہ سے وفود کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ ہر دور اپنے ساتھ اپنے احوال اور جنس کی حضارت و ثقافت بھی لاتا تھا۔ اس طرح جو سوسائٹی

(۱) اس موضوع پر اگر تفصیل مطلوب ہو تو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدل" از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۲ ملاحظہ فرمائی جائے۔

تشکیل پذیر ہوئی تھی۔ اس مظاہر مختلف کے باعث احداث اجتماعیہ پیدا ہوتے رہتے تھے جو خواص جہنیہ کے تفاعل کا نتیجہ تھے۔ ہر حادثہ کے لیے حکم شرعی مطلوب تھا کیونکہ شریعت اسلامیہ درحقیقت شریعت عامہ ہے۔ ہر حادثہ اور واقعہ پر یا وہ اباحت کا فیصلہ کرے گی یا منع کا۔ ان احداث کی درست اور واقفیت کا لازمی نتیجہ عقل فقہی کا توسع ہے کہ ذہن استخراج مسائل کر سکے اور اس لیے جہاں فرض و تصور کے گوشوں میں توسع لابدی ہے۔ وہاں فروع متبائنہ کے لیے ضوابط عامہ کی وضع و تشکیل بھی لازمی ہے۔

عہد نقل و تراجم علوم

اس عہد کو ہم عہد تراجم بھی کہہ سکتے ہیں۔ خلفاء عباسیہ نے نقل و توسیع علوم کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ حوصلہ افزائی کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی زبان یونانی افکار سے مالا مال ہو گئی۔ یہ یونانی افکار متعدد راستوں سے بغداد پہنچے تھے۔ کچھ فارس کے راستے آئے جو یونان سے کافی متاثر تھا۔ کچھ سریان کے ذریعہ پہنچے جو فلسفہ یونان کا سب سے بڑا خوشہ چین تھا۔ اور کچھ براہ راست یونان سے قطع مت ازل کرتے ہوئے بغداد پہنچ گئے۔ کیونکہ بعض موالی ایسے تھے جو عربی اور یونانی زبان میں یکساں مہارت رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے طرائف افکار براہ راست یونانی سے عربی میں منتقل کر لیے۔ لہذا اب یوں سمجھنا چاہیے کہ فلسفہ یونان کا ایک حصہ تو خالص صورت میں منتقل ہوا۔ کچھ حصہ فارسی کا لباس پہن کر آیا۔ سریان سے جو کچھ آیا وہ یہودیت اور عیسائیت کے توسط سے آیا۔

قدیم و جدید کی کش مکش

اس صورت حال کا اثر فکر اسلامی پر پڑنا ہی تھا۔ چنانچہ پڑا۔ عقل و دین کی قوت کے لحاظ سے یہ تاثیر مختلف الانواع تھی۔ جس کی عقل قوی اور مستقیم تھی اور ایمان صادق، وہ اپنی قوت عقل اور قوت ایمان کے بل پر غالب آ گئے۔ بناء تفکیر و مدارک، اور ریاضت عقل کے سلسلہ میں مستفید ہوئے لیکن جو چیز ان کے افکار صحیح سے ٹکرائی اس کے پرانچے اڑا دیئے۔ ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے نفس کو اس فکری یورش سے نہ بچا سکے۔ چنانچہ افکار یونان کی باوثندا نہیں ثابت قدم نہ رکھ سکی۔ یہ اضطراب عقل و فکر میں گرفتار ہو گئے۔ قدیم و جدید کی کش مکش نے انہیں حواس باختہ کر دیا۔ یہ فکری انارکی میں مبتلا ہو گئے جسے نہ قرار تھا نہ قیام نہ اس گروہ میں شاعر بھی تھے۔ انشا پر داز بھی۔

وہ لوگ بھی جو اہل علم سمجھے جانتے تھے۔ یہ افکار جدید جب برسرِ پیکار ہوئے تو ان کی عقل نہ ان سے بچ سکی، نہ ہضم کر سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ افکارِ قدیمہ صالحہ سے یہ ترکِ تعلق پر مجبور ہو گئے۔ اضطرابِ کسے عالم میں حیران و سرگشتہ رہ گئے۔

انہی گروہوں کے جوار میں ایک اور گروہ بھی تھا۔ یہ زنادقہ کی جماعت تھی۔ جماعتِ اسلامیہ میں آراءِ مفسدہ کا اعلان ان کا مشغلہ تھا۔ ان کی سرگوشیاں ان امور پر مرکوز تھیں جو ستونِ اسلام کو منہدم کرنے والے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک جماعت ایسی بھی تھی جو حکومتِ اسلامیہ کی شکست و ریخت کے ورپے تھی۔ اور فارس کے نظامِ قدیم کا احیاء اس کا منہائے نظر تھا جیسا کہ المقنع خراسانی کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے جس نے خلیفہ مہدی عباسی کے زمانہ میں دولتِ عباسیہ کے خلاف خروج کیا تھا۔

معتزلہ نے یہ طوفان بلا روک لیا

عباسی خلفاء کی تلوار ان زنادقہ کے مقابلہ میں بے نیام ہو گئی جو شورش اور بغاوت اور سازش میں مصروف تھے۔ عباسی خلفاء کے کوڑے ان لوگوں کی پیٹھ پر برسنے لگے۔ جو جماعتِ اسلامیہ میں فتنہ و فساد برپا کرنا چاہتے تھے۔ جو اباحت کا زہر مسلمانوں میں پھیلا رہے تھے۔ جو احکامِ شرع کے خلاف بغاوت کر رہے تھے۔ جو دین کے حلقہ کو توڑ دینا چاہتے تھے۔ جو بودی و لیلوں سے سادہ لوح اور کم سواد مسلمانوں کے چھار عقائد میں، عقائدِ فاسدہ داخل کر رہے تھے۔ ان فتنہ پردازوں کے مقابلہ میں علماء کی جو جماعت اٹھی، تاریخِ فکرِ اسلامی میں معتزلہ کے نام سے وہ یاد کی جاتی ہے۔ یہ معتزلی علماء پوری جرأت و استقامت کے ساتھ میدان میں اترے۔ انہوں نے اس طوفان کو روک لیا۔ ان کے دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ نے دشمن کے چھکے چھڑا دیے۔ ان کا یہ کارنامہ دیکھ کر خلفاء نے انہیں مقرب بارگاہ اور معتمدِ خصوص بنالیا۔ اپنی مجالس میں باریاب کیا۔ اور قصرِ خلافت کے دروازے ان کے لیے کھول دیے۔ عہدِ منصور اور عہدِ مہدی میں، پھر،

(۱) یعنی یہ لوگ ہر حرام، مکروہ اور ناجائز کو حلال، پسندیدہ اور جائز قرار دیتے تھے۔ کسی طرح کی اخلاقی پابندی کے نہ قائل تھے نہ روادار۔
(۲) معتزلہ پر آگے چل کر ہم ذرا بسط و تفصیل سے گفتگو کریں گے۔
(درمیں احمد جعفری)

عہد مامون، عہد معتصم اور عہد واثق میں ہی ہوا۔ ان آخری تینوں خلفاء کے دور میں معتزلہ کو غیر معمولی عروج حاصل ہو گیا۔ وزارت، حجابت اور کتابت کے مناصب ان کے لیے وقف ہو گئے بلکہ مامون تو خود بھی اپنے آپ کو اس گروہ کا ایک فرد سمجھتا تھا۔ معتزلہ اور فقہاء و محدثین کا اختلاف

یہ معتزلی علماء زنادقہ اور مجوس کے مقابلہ میں اسلام کے اسلحہ سے مسلح ہو کر میدان رزم میں آئے۔ عقائد اسلامی کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں ان کا طرز استدلال وہی تھا جو حریف کا تھا یعنی تمام تر جدید جس کا نشان سلف صالح یعنی صحابہ و تابعین کے ہاں نہیں ملتا تھا۔ چونکہ حریف کو اسی کے داؤں پیچ سے زیر کرنا تھا، اس لیے انہوں نے فلسفہ کا علم حاصل کیا۔ اس طرح وہی اسلحہ ان کے پاس بھی آگئے جو حریف کے پاس تھے۔ ہجوم و دفاع دونوں صورتوں میں ان اسلحہ سے یہ کام لینے لگے۔

اس سلسلہ میں انہیں ایسے مسائل پر بھی غور کرنا پڑا جنہیں کمزور سمجھ کر دشمن حملہ کرتا تھا، اور جن کا دفاع یہ فلسفہ کی تلوار سے کرتے تھے۔ لیکن علماء اسلام نے کبھی اس وادی میں قدم نہیں رکھا تھا، نہ صحابہ نے، نہ تابعین نے۔

معتزلہ جن مسائل پر گفتگو اور بحث کرتے تھے ان میں یہ مسئلہ بھی تھا کہ انسان اپنے فعل اور ارادہ میں کہاں تک مختار ہے، اور انسانی فعل و ارادہ پر خدا کا کتنا غلبہ ہے؟ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفات پر بھی یہ بحث و گفتگو کرتے تھے۔ آیا یہ صفات غیر ذات ہیں یا ذات خداوندی میں شامل؟ ان مسائل پر معتزلہ کی بحث و گفتگو کو فقہاء اور علماء نے سخت ناپسند کیا، کیونکہ ان کے نزدیک عقائد کے باب میں استدلال کا یہ طریقہ، طریق سلف صالح، اور طریق فقہاء و محدثین سے بالکل مخالف تھا۔

اور یہ بات کچھ فطری سی تھی کہ معتزلہ اور فقہاء کے گروہ، خدمت اسلامی کا جذبہ رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے رمز آشتی نہ ہو سکیں۔ اس لیے کہ یہ اختلاف عقلیت کا اختلاف تھا، منطق تفکیر کا اختلاف تھا۔

فقہاء اور محدثین دین کی معرفت کتاب و سنت سے حاصل کرتے تھے۔ ان کا عمل عقلی،

فہم نصوص کتاب کریم، اور سنت نبویہ پر مبنی تھا۔ یہ استنباط احکام کتاب و سنت کی عبارت و اشارت سے کرتے تھے۔ یا اگر نص نہ ہو تو پھر اجتہاد بالرائے سے کام لیتے تھے۔ یہ اجتہاد بالرائے وہ بعید ترین منزل تھی جہاں تک یہ جاسکتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد عقلیہ سے کرتے تھے اور اس طرح منطق اور فلسفہ کو اپنا خادم بنا کر ان سے کام لیتے تھے۔
فقہاء اور محدثین پر خلفاء کا تشدد

ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ معتزلہ اور فقہاء و محدثین، دونوں اپنی اپنی راہ چلتے اور دشمن نئے ال و پیکار کے موقع پر ایک دوسرے کے معاون و مددگار بن کر غلبہ و انتصار حاصل کرتے لیکن خلفاء بنی عباس نے کوشش کی کہ علماء معتزلہ کے بعض آراء کو قبول کر لیں۔ یہ ایک جوہری مسئلہ تھا جو تاریخ اسلام میں مسئلہ خلق قرآن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ماموں، معتصم، اور واثق کی خواہش یہ تھی کہ فقہاء و محدثین اس مسئلہ میں وہی کہیں جو معتزلہ کہتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان خلفاء نے جو طریقہ اختیار کیا وہ تشدد اور اذیت رسانی کا تھا نہ کہ رفق و ملاحظت کا۔ اس طرح معتزلہ اور فقہاء و محدثین دو حریف اور دشمن گروہ بن گئے۔

عصر جدل و احتجاج

شافعی کے زمانہ میں علم کلام، معتزلہ کی تعلیم و اسلوب پر قائم تھا۔ شافعی اس سے نالاں اور بیزار تھے۔ انہوں نے اس سے اشتغال بھی پسند نہیں کیا۔ اس لیے کہ اس علم کو وہ اس روشنی میں دیکھتے تھے جو معتزلہ کی صورت میں جلوہ گر تھا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ شافعی پر معتزلہ کا اثر فی الجملہ

(۱) بنو عباس کے تین خلفاء مامون، معتصم اور واثق کے دور میں اس مسئلہ نے فکر اسلامی کو الجھائے رکھا۔ اس کا لب لباب یہ تھا کہ آیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلہ کا قول یہی تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے خلق کیا اور اپنے رسول پر نازل کیا۔ اس کے برعکس محدثین و فقہاء کا قول یہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے اس لیے کہ وہ اللہ کا کلام ہے۔ اور اللہ کا کلام، اللہ کی طرح غیر مخلوق ہے۔ بعض فقہاء اور محدثین نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔

اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین بڑی بڑی مصیبتیں خلفاء کی طرف سے نازل ہوئیں۔

(ملاحظہ ہو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدل" ص ۲۹۵)

سببی تھا۔ البتہ ایک پہلو سے ایجابی بھی تھا وہ یوں کہ جدل فقہی اور قوت احتجاج میں وہ اسی مسلک پر گامزن تھے۔ چنانچہ فقہاء رائے سے جو معتزلہ کے مسلک سے ہم آہنگ تھے۔ مثلاً بشر المرسی شافعی کا طریق جدل ہی تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی نے معتزلہ کے طریقہ جدل و پیکار سے واقفیت ہم پہنچالی تھی۔ یعنی یہ کہ حریف جب سامنے آئے تو اس سے کس طرح مقابلہ کیا جائے۔ خود اسی کے اقوال سے اس کے خلاف دلیل کیونکر قائم کی جائے؟ اس اعتبار سے شافعی نے کافی ثمرت حاصل کر لی تھی۔ ان کی کتابوں میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ بہر حال ہر اعتبار سے یہ زمانہ عصر جدل و احتجاج تھا۔

شیعہ فقہ کا ایک مخطوط جو میلان کے آثار قدیمہ سے برآمد ہوا جن فرق اسلامیہ نے امویوں کی حکومت کرنے کے لیے تلوار سونپی تھی۔ یہ شیعہ اور خوارج تھے۔ لیکن عباسیوں کے دور میں ان کی تلوار کند ہو گئی۔ ان کی شوکت کا آفتاب گھٹا گیا۔ ہنگامہ آرائی کا دور ختم ہو گیا تو ان فرقوں نے بھی انداز جنگ بدل دیا۔ تلوار میان میں رکھی اور قلم سے تلوار کا کام لینے لگے۔ انہوں نے اپنے افکار و آرا کو منظم کیا۔ اپنے دلائل و براہین کو مدون کیا۔ مخالفوں کا رد اور اپنے افکار و خیالات و عقائد کا دفاع و دلیل و برہان کرنے لگے۔ اس طرح مذاہب شیعہ نے تکوین کی صورت اختیار کر لی۔ انہی میں امامیہ اثنا عشریہ تھے جو فقہ کے حامل تھے۔ انہی میں امامیہ اسماعیلیہ تھے جو صاحب فلسفہ و اجتماعات و دعایا تھے۔ انہی میں زیدیہ تھے جن کی فقہ عظیم اس دور میں ایک خاص پایہ رکھتی تھی۔

میلان میں جو آثار قدیمہ کھود کر نکالے گئے ہیں ان میں ایک مخطوط بھی دستیاب ہوا ہے جو امام زید المتوفی ۱۲۲ھ سے منسوب ہے۔ یہ فقہ میں ہے۔ عام اس سے کہ اس مخطوط کی نسبت امام زید کی طرف صحیح ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عصر شافعی میں فقہ شیعہ کا چلن عام تھا اور جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں کہیں بتا چکے ہیں کہ شافعی آثار مقاتل بن سلیمان سے مستفید ہوئے تھے، جو

(۱) اٹلی کا ایک مقام، اٹلی کے ایک پورے خطہ سسلی (صقلیہ) کو عربوں نے فتح کیا اور ایک عرصہ دراز تک یہاں حکمران رہے (ریش احمد جعفری)

زیدی شیعہ تھے۔ یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ شافعی اس فرقہ کے علم سے یا کم از کم فقہ سے
 اچھی طرح واقف تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اپنی کتابوں میں اس کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا ہے۔ انہوں
 نے مجاولات کثیرہ کا اپنی کتب میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اصحاب مجاولات کا نام نہیں لیا ہے۔
 دوزندین علوم

لوگوں کی رغبت اور دلچسپی جب علوم مختلف سے بڑھنے لگی تو علماء تدوین علوم کی طرف متوجہ
 ہوئے۔ عصر عباسی اس اعتبار سے یعنی تدوین علوم کے اعتبار سے امتیاز خصوصی رکھتا ہے۔
 عصر اموی میں بھی اتنا علمی پایا جاتا تھا۔ لیکن اس کی بنیاد صرف استماع پر تھی۔ بالخصوص علوم دینیہ
 میں۔ لیکن عصر عباسی میں تدوین علوم کی طرف باقاعدہ اور سرگرمی کے ساتھ توجہ کی گئی۔ اس دور میں
 الگ الگ علوم کے فن کار علماء ملتے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے علوم کے قواعد و ضوابط وضع کیے اور
 تدوین کا فرض ادا کیا۔ چنانچہ خلیل بن احمد نے علم عروض و ضح کر کے بحر شعر منضبط کیے۔ اسی طرح علماء
 لغت، علم صرف اور علم نحو اور دوسرے متعلقہ علوم و فنون کی تدوین سے عہدہ برآ ہوئے۔ اسی طرح
 دوسرے بھی مرتب اور مدون کیے گئے۔

فقہ و حدیث کی طرف فقہاء اور محدثین نے توجہ کی۔ ہاں تو ان دونوں علوم کی تدوین کی طرف
 توجہ عصر اموی ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس عہد میں فقہاء مدینہ نے عبداللہ بن عمر، عائشہ صدیقہ
 ابن عباس، اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاویٰ جمع کیے۔ اسی مجموعہ کو پیش نظر رکھ کر استنباط و
 تفریع مسائل کرتے تھے۔ اسی طرح عراقیوں نے فتاویٰ عبداللہ بن مسعود، اور قضایا و فتاویٰ
 علی، و قضایا و شرع وغیرہ جمع کیے، اور ان سے استخراج و استنباط کا کام لینے لگے۔
 پھر عہد عباسی کے نمودار ہوتے ہی فن حدیث کے آفاق میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔
 اور ترتیب فقہی کے ساتھ یہ کام سرانجام پانے لگا۔

یہ کام صرف محدثین ہی تک محدود نہ رہا جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں۔ فقہاء شیعہ نے بھی تدوین آراء کی
 طرف سرگرمی سے توجہ کی۔ نیز ابو یوسف نے "کتاب الخراج"، کتاب الخلاف بن ابی حنیفہ و

ابن ابی لیلیٰ "لکھی۔ محمد بن الحسن نے ابو حنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی فقہ مرتب کر ڈالی۔ ابن ندیم نے اپنی "الفہرست" میں ایسی بہت سی کتابوں کا ذکر کیا ہے جو ابو حنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔

تو جب صورت حال یہ تھی کہ شافعی کے زمانہ میں فقہ مدون ہو چکی تھی تو انہوں نے اپنے پیش رو فقہاء کی فقہ مرتب صورت میں پائی۔ نیز اپنے معاصرین کی فقہ بھی مرتب اور مہذب صورت میں پائی۔ بعض کی کتابیں پڑھیں، بعض کی سماعت خود صاحب کتاب سے کی۔ گویا فقہ کا مواد خام اور پختہ صورت میں وافر طور پر ان کے سامنے موجود تھا۔ اس سارے مواد سے انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔ اسے ہضم کیا۔ اور اس قابل ہو گئے کہ اس سارے مواد کو سامنے رکھ کر کوئی جدید چیز پیش کر سکیں جو ان کے مواہب اور ثقافت سے بالکل مطابق ہو۔

تہذیب اسلامی، حضرات مختلفہ کا خلاصہ بن گئی

یہ وہ زمانہ تھا کہ دولت اسلامیہ کے حدود مملکت وسیع تر ہو چکے تھے۔ مغرب میں اندلس سے لے کر مشرق میں مالک اقصائے چین تک اس کا پرچم لہرا رہا تھا۔

اس دور تو وسیع و ترقی میں مملکت اسلامیہ کے امصار و مدائن اپنی اپنی جگہ علم کے فروغ و ارتقا میں غیر معمولی حصہ لے رہے تھے۔ عہد قدیم میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان مدائن میں بکھر گئے تھے۔ ہر صحابی کے ساتھ اس کے تلامیذ کا بھی ایک جتھہ تھا۔ اور آراء فقہیہ کا سرمایہ بھی جو ہر ملک کے ضروریات و مصالح سے ہم آہنگ تھا۔ ان مدائن میں سے ہر شہر اپنے مخصوص اجتماعی تجارتی اور علمی مظاہر رکھتا تھا۔ چنانچہ کثرت علماء و فقہاء سے ہر شہر معمورہ علم و فضل بن گیا تھا۔

استاذ حضری یک نے، خدا ان کی مغفرت کرے، عصر عباسی میں مدین اسلامیت کے احوال پر نظر ڈالتے ہوئے کہا ہے:

مملکت اسلامیہ مغرب میں حدود اندلس کو اپنے آغوش میں لے چکی تھی۔ اس زمانہ میں قرطبہ، بغداد کا ہمسر بن گیا تھا۔ یہ اندلس میں اموی حکومت کے بانی عبدالرحمن کی علمی سرپرستی کا نتیجہ تھا۔ افریقہ میں شہر قیروان کو رومانی عظمت و رشتہ میں ملی تھی اور یہ علوم اسلامیہ کا بھی مرکز بنتا جا رہا تھا۔ مصر کا ایک شہر فسطاط علم کا معمورہ بنا ہوا تھا۔

یہاں کی مسجدوں میں وقت کے حلیل القدر عالموں اور فقیہوں کے حلقے قائم تھے۔ اجتہاد و استنباط کی دنیا میں جن کے آثار اب تک باقی ہیں۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے کافہ ناس کے لیے ائمہ مجتہدین کی فقہ کو اختلاف مذاہب کے ہوتے ہوئے پورے طور پر قائم رکھا۔ اس شہر نے تہذیبی، علمی، صنعتی اور تجارتی حیثیت سے جو مقام حاصل کر لیا تھا وہ مدینہ بغداد سے کسی طرح کم نہ تھا۔ دمشق کا عروج بے شک دم توڑ چکا تھا۔ لیکن اب تک وہ اس عظمت کا امین تھا جو بنو امیہ نے اسے دی تھی۔ اسی طرح کوفہ اور بصرہ بھی علم و حکمت اور علماء و حکماء کا مرجع بنے ہوئے تھے۔ اگرچہ بغداد یہاں سے بہت قریب تھا لیکن اپنی ساری تابانیوں کے باوجود وہ کوفہ اور بصرہ کے آفتاب کو گہنا نہ سکا۔ کیونکہ بصرہ ہند سے کاروبار اور تجارت کے لیے بہت بڑی چوکی بنا ہوا تھا اور کوفہ عربی عنصر کا زیروست مرکز تھا۔ پھر اگر مشرق پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا مروجہ اور نیشاپور وغیرہ بہت بڑے علمی مرکز کی حیثیت سے مشہور نام تھے۔ اس تہذیبی عروج نے تجارت، زراعت اور صنعت کا حلقہ زیادہ سے زیادہ وسیع کر دیا۔ اب گویا صورت حالات یہ تھی کہ مملکت اسلامیہ تمام سابقہ تہذیبوں کو اپنی تہذیب کے دامن میں سمیٹ چکی تھی۔ اس لیے کہ حقیقت یہ حضرات مختلفہ کا خلاصہ تھی۔

اور کوئی شبہ نہیں ان حالات کا فقہ اسلامی پر بہت گہرا اثر پڑا اس لیے کہ اب اس کے لیے ممکن اور ضروری ہو گیا کہ مسائل مختلفہ کا جواب مستنبط کرنے کے اصول وضع کرے۔ شافعی کی اثر پذیری عناصر مختلفہ سے

کوئی شبہ نہیں ان تمام موثرات اور حالات سے شافعی کی ثقافت متاثر ہوئی۔ خاص طور پر اس لیے کہ ان مائن کی فقہ مدون ہو کر بلاد اسلام میں پھیل چکی تھی۔ اور وقت کے علماء اپنے مناظروں میں اس پر نقد و تحسین کے فرض سے عہدہ برآ ہو رہے تھے اور شافعی خود ان اقالیم میں سے متعبد اور مختلف اقلیموں کی سیاحت و سفر علمی ذوق کے ماتحت کرتے رہے تھے۔ چنانچہ وہ جزیرہ عرب کے نکل کر صحراؤں

کو پھلانگتے ہوئے بین پہنچے جہاں ایک عالم کی حیثیت سے چندے مقیم رہے۔ پھر کوفہ اور بصرہ پہنچے۔ یہاں علماء وقت سے انہوں نے حاصل بھی کیا اور مقابلہ بھی کیا۔ شافعی کی کتاب "الام" کے صفحات اس کے شاہد ہیں کہ حجیت حدیث کے مسئلہ پر انہوں نے علماء بصرہ سے کافی علمی جنگیں لڑیں وہ مکہ اور بغداد بھی آئے گئے۔ اس آمد و رفت کا مقصد علمی تحقیق اور علماء وقت کے علوم مدونہ سے استفادہ کے سوا کچھ نہ تھا۔ آخر میں وہ مصر آئے اور یہیں رہ پڑے۔ اور یہاں آکر انہوں نے اپنے سارے ثمرات و راست اور نتائج تجارت و وقف عام کر دیئے۔

بنو عباس اور بنو امیہ کا بنیادی فرق

اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ خلفاء دولت عباسیہ کو دین کی طرف کافی رغبت تھی۔ اگرچہ ان کی زندگی میں نمود و نمائش، جاہ و تنعم اور لہو لوب کے عناصر شامل تھے، یہاں تک کہ بعض دفعہ وہ محرمات تک کو نظر انداز کرتے تھے۔ اور حلال و حرام کے مابین جو مشتبہات ہیں ان میں غلو کرنے لگتے تھے۔ یہ وہ زیادہ سے زیادہ ہے جو ان کے خلاف کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال اب

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حرکتوں کے باوجود عباسی خلفاء میں دینی رجحان کیوں زیادہ تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دولت عباسیہ جس بنیاد پر قائم تھی وہ تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت و قرابت۔ یہ اسی بنیاد پر قائم تھی جو صاحب شرع علیہ السلام نے قائم کی تھی۔ کیونکہ ان سے شرف نسب کے دعویٰ کے بعد اس حقیقت سے روگردانی ممکن نہ تھی۔ لیکن دولت امویہ کا دامن اس طرح کے دعوے سے خالی تھا۔ اس لیے کہ اس حکومت کے بانی نے اس شخص سے جھگڑا کیا جو از روئے نسب رسول اللہ سے سب سے زیادہ قریب تھا۔ اور از روئے دین اس کا مقام اور رتبہ سب پر بھاری تھا۔ اور ظاہر ہے بنی علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت علی اور اولاد علی ہی کو حاصل تھی۔ پھر خلفاء عباسیہ کے اس دینی رجحان نے علماء کو ان کے گرد جمع کر دیا۔ انہوں نے بھی ان کے درجات بڑھائے اور اجر و عطیہ سے نوازا اور طریق علم کے سلسلہ میں ہر طرح کی سہولتیں اور آسانیاں انہیں ہم پہنچائیں۔

ہندی، مادی، مامون، معتصم اور واثق کے عہد میں جو علماء مقرب بارگاہ رہے وہ معتزلی تھے تاکہ ان کے ذریعہ زنا و فحشاء کا توڑ کیا جائے۔ نیز ان غیر مسلموں کو ونداں شکن جواب دیا جائے جو مبادی

اسلامیہ کے خلاف برسرِ پیکار تھے۔

البتہ رشید کے زمانہ میں کیفیت دوسری تھی۔ وہ علماء، فقہاء اور وعاظ کو مقرب بارگاہ بناتا تھا روایت ہے کہ اس نے معتزلہ کو مجبوس کر رکھا تھا اور علم کلام سے اشتغال کی ممانعت کر دی تھی۔ شاید یہی وجہ تھی کہ عہد رشید میں شافعی کے لیے اقامت بغداد مرغوب تھی۔ لیکن جب مامون کا دور آیا تو صورت حالات یکسر بدل گئی۔ رشید کے دور میں علماء و فقہاء کو غیر معمولی اقتدار حاصل تھا۔ رشید ان کے پند و نصیحت کو گوشِ ہوش سے سنتا۔ ان کے کڑے کیسے الفاظ بھی خاموشی سے برداشت کر لیتا۔ وہی تھا جو رسائل مالک کو بڑی عقیدت سے سنا کرتا اور دوسرے ائمہ وقت کے ارشادات کان لگا کر سنتا۔

یہی وجہ ہے کہ عہد رشید میں علماء و فقہاء کو ایک خاص منزلت حاصل تھی۔ انہیں سر آنکھوں پر بٹھایا جاتا۔ ان کی عزت کی جاتی۔ انہیں منصب بلند عطا کیا جاتا۔ یہ رنگ و بکھ کر فقہ کی طرف لوگوں کی توجہ بڑھی۔ اور ذہین و فہیم لوگ اس کے حصول میں لگ گئے۔ امین کے مختصر عہد میں بھی یہ صورت قائم رہی۔ اگرچہ اپنے باپ رشید کی سی بات اس میں نہ تھی۔ پھر جب مامون کا عہد آیا تو اس کا پہلا اور درمیانی حصہ تو خیریت سے گزر گیا۔ لیکن اپنی زندگی کے دورِ آخر میں اس نے فتنہ خلقِ قرآن کو ہوا دی۔ اور اس سلسلہ میں وقت کے علماء، محدثین اور فقہاء پر جو مصیبتیں اور اذیتیں نازل ہوئیں وہ تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔

غرض شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں اس زمانہ میں حدیث و فقہ کو ایک مرتبہ خاص حاصل تھا اور فقہاء و محدثین کی پوجہ تھی۔ بڑے بڑے مناصب ان کے لیے وقف رہتے تھے۔

شہر شہر، گلی گلی، اور گھر گھر مناظروں کی گرم بازاری

فکری جدل و پیکار کا سلسلہ عہد عباسی میں نقطہ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ خلفاء کی حوصلہ افزائی نے مناظروں کی گرم بازاری پیدا کر دی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ مناظرہ کی مجلسیں قصر خلافت میں اور ایوان امرا میں برپا ہونے لگیں۔ سب سے زیادہ مناظرہ بازی کا چسکا مامون کو تھا۔ وہ خود بھی فلسفی اور عالم تھا۔

فکری پیکار کے جلو میں سر بلندی اور رفعت کا جذبہ بھی کار فرما تھا۔ محدثین و فقہاء اور معتزلہ کے

درمیان جنگ کا سلسلہ جاری رہتا۔ خود فقہا آپس میں رزم آرائی کرتے۔ حج کے موسم میں بیت الحرام میں، حرم نبوی میں، فقہا کی ٹولیاں فن مناظرہ کا کمال دکھاتیں۔ مذاہن اسلام میں بغداد، بصرہ، کوفہ و مشق اور فسطاس کے اندر مناظرے کے اکھاڑے رہتے۔ کوئی فقیہ جدھر سے گزر جاتا کوئی نہ کوئی مناظرہ کرنے والا ہم پہنچ جاتا۔

یہ مناظرے صرف نطق و کلام تک محدود نہ تھے بلکہ مکاتبات و رسائل تک تجاوز کر گئے۔ مالک اور لیث میں تحریری بحث

مالک کو جب یہ معلوم ہوا کہ مصر میں لیث جو فتویٰ دیتے ہیں وہ اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہوتا ہے۔ جہاں قرآن نازل ہوا اور جو مکر نہ ہجرت تھا، تو انہوں نے لیث کو ایک معترضانہ خط لکھا۔ اس کا جواب لیث نے بھی دیا۔ جس سے ان کا اخلاص فن، اور فہم فقہ میں نفاذ فکر اور تبلیغ اثر ظاہر ہوتا ہے۔

مالک کے نام لیث کا معرکہ آرا خط

ذیل میں ہم لیث کا جوابی رسالہ درج کرتے ہیں جس سے اس زمانہ کے اتجاہ فقہی کا اندازہ ہوگا۔ یہ رسالہ فقہ رائے اور حدیث کا نہایت متناسب ساتھ جامع ہے۔ بہر حال وہ یہ ہے:

”سلام علیک — میں اللہ کی حمد کرتا ہوں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اور آپ کو عافیت میں رکھے، اور دنیا و آخرت میں ہمارے ساتھ اچھا سلوک کرے۔“

آپ کو معلوم ہوا ہے کہ میرے فتوے آپ کی جماعت (اہل مدینہ) کے خلاف ہوتے ہیں۔ کون ہے جو اہل مدینہ کا پیر و نہیں ہے۔ مدینہ دار الحجۃ ہے، وہیں قرآن نازل ہوا۔ میں کسی ایسے اہل علم کو نہیں جانتا جو علماء مدینہ کی فضیلت کا قائل نہ ہو۔ اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے کہ مدینہ وہ مقام ہے جہاں میرے رسول قیام فرماتے تھے۔ جہاں قرآن

(۱) لیث بن سعدؓ میں بہ منام مصر ان کا انتقال ہوا۔ یعنی شافعی کے مصر پہنچنے سے دو سال پہلے۔ لیکن شاید مالک کی مجلس میں شافعی لیث سے مل چکے تھے۔

نازل ہوا، اور صحابہ رسولؐ نے اسے نازل ہوتے دیکھا۔ بے شک لوگ ان کے تابع ہیں، آپؐ نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ
بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا - ذَالِكِ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ - (مہاجرین و انصار

میں پہلے پہلے اسلام لانے والے، اور وہ لوگ جنہوں نے اچھی طرح ان کی پیروی
کی، اللہ ان سے خوشنود ہوا، اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ اللہ نے ان کے لیے جنت
مہیا کی ہے جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ ہمیشہ وہاں رہیں گے۔ اور یہ
بہت بڑی کامرانی ہے، تو بلاشبہ ان سابقین اولین کی بہت بڑی تعداد رضائے الہی
کی تلاش میں بھاؤ کے لیے نکلی۔ لوگ ان کی طرف بڑھے اور لپکے۔ انہوں نے کتاب اللہ
اور سنت نبی اللہ کو بیان کیا۔ اور کوئی چیز جو انہیں معلوم تھی نہیں چھپائی۔ ہر شکر کے
ساتھ ان نفوس قدسیہ کا ایک گروہ ہوتا تھا۔ یہ کتاب اللہ کی تعلیم دیتے تھے۔
سنت نبوی سے آگاہ کرتے تھے۔ جو مسئلہ قرآن و سنت میں نہیں ملتا تھا اس میں
اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ ان کو اس کا رخیر کے لیے باہر جانے پر آمادہ کرنے والے
ابو بکر و عمر و عثمان تھے۔ جنہیں مسلمانوں نے اپنا بنایا تھا۔ اور یہ تینوں ہرگز ان سے
غافل نہیں رہتے تھے۔ بلکہ اقامت دین کے سلسلہ میں امریہ کے لیے انہیں لکھتے رہتے
تھے۔ اور کتاب و سنت سے اختلاف پر ڈرایا کرتے تھے۔ چنانچہ ان نفوس قدسیہ نے
کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تفسیر قرآن کرتا ہو، یا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا
ہو اور انہوں نے اسے بتانا نہ دیا ہو۔ چنانچہ مہر، شام اور عراق میں وہی امور آئے، جن
پر عہد ابو بکر و عمر و عثمان میں صحابہ کرام کا عمل تھا۔ اور جس پر وہ قائم تھے اور جب تک
اس دنیا سے رخصت نہ ہو گئے قائم رہے۔ انہوں نے کوئی حکم ایسا نہیں دیا جو اس
کے مطابق نہ ہو۔ چنانچہ گروہ مسلمین میں کوئی امر ایسا رائج نہیں ہوا جس پر اسلاف یعنی صحابہ
و تابعین کا عمل نہ ہو۔

سلف صالح بھی باہم مختلف الآراء تھے۔

اس میں شک نہیں کہ بہت سے امور میں یہ باہم مختلف تھے۔ اگر میں یہ جانتا کہ یہ حقائق آپ کے علم میں نہیں ہیں تو ان کی تفصیل بھی لکھتا۔ پھر صحابہ کرام کے بعد تابعین بھی بہت سی چیزوں میں مختلف الآراء تھے۔ سعید بن المسیب اور ان کے معاصرین میں شدید اختلاف رائے تھا۔ بعد میں آنے والے لوگوں کے مابین بھی یہ اختلاف موجود رہا۔ پھر میں مدینہ میں آیا جہاں ابن شہاب اور ربیعہ بن عبد الرحمن کا طوطی بول رہا تھا۔ ربیعہ کے خلاف ایک محاذ ساقائم تھا۔ ان کے بارے میں آپ اور مدینہ کے اصحاب رائے یحییٰ ابن سعید، عبید اللہ بن عمر، کثیر بن فرقہ اور دوسرے بہت سے لوگ تھے۔ یہاں تک کہ آپ نے ان کی مجلس میں جانا چھوڑ دیا۔ میں آپ کو یاد دلاتا ہوں کہ وہ آپ اور عبد الغزیز بن عبد اللہ تھے جو ربیعہ پر اعتراض اور نکتہ چینی کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں ربیعہ خیر کثیر، عقل اصیل، لسان بلیغ، فضل مستبین اور طریقہ حسنہ کے حامل تھے۔ وہ لوگوں سے عام طور پر اہم سم سے خاص طور پر مودت صادقہ رکھتے تھے۔ خدا ان پر رحم کرے، ان کی مغفرت کرے، اور ان کے اچھے کاموں کا اجر دے۔

جمع بین الصلا تین پر اختلاف اسلاف

ابن شہاب سے بھی جب ہم ملے تو سخت اختلاف کی حالت میں مجھے ان سے شب بارال میں جمع بین الصلا تین کے بارے میں پوچھنا تھا۔ شام میں مدینہ سے زیادہ بارش ہوتی ہے۔ لیکن وہاں کی شب بارال میں کسی امام نے دو وقت کی نمازیں ایک وقت میں جمع کرنے پر صحت نہیں دےیں۔ اور یہ امام کون تھے؟ ابو عبیدہ بن الجراح، خالد بن ولید، یزید بن ابی سفیان، عمرو بن العاص، اور معاذ بن جبل۔ معاذ بن جبل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

”تم میں سے زیادہ حرام و حلال کے جاننے والے معاذ بن جبل ہیں!“

معاذ کے علاوہ شرجیل بن حسنہ، ابوالدرداء، بلال بن رباح، وغیرہ بھی وہاں تھے۔ اور ان کا مسلک بھی یہی تھا۔ مصر میں ابو ذر، زبیر بن عوام، اور سعد بن وقاص بھی

حمص میں ستر اہل بدر تھے۔ عراق میں ابن مسعود، حذیقہ بن الیمان، اور عمران بن حصین تھے۔ یہیں امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ دو سال تک مقیم رہے تھے۔ اور ان کے ساتھ اصحاب رسولؐ کی ایک بڑی جماعت تھی۔ لیکن ان حضرات نے کبھی بھی مغرب و عشاء کی نماز جمع کر کے نہیں پڑھی۔

شہادت واحد اور یمین مدعی پر اسلاف کا اختلاف

اسی طرح شہادت واحد اور یمین صاحب حق (مدعی) کا معاملہ ہے۔ آپ کو معلوم ہے مدینہ میں ہمیشہ اسی پر فیصلہ کیا جاتا رہا، لیکن شام، حمص، مصر اور عراق میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فیصلہ نہیں کیا، نہ انہیں خلفائے راشدین، ابوبکر، عمر، عثمان اور علی نے اس طرح فیصلہ کرنے کا فرمان بھیجا۔

پھر عمر بن عبدالعزیز کا دور شروع ہوا تو آپؑ یہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ احیاء سنن کا کیسا ولولہ، اور اقامت دین کا کیسا جوش رکھتے تھے۔ کتنے صائب الکرار بھی تھے۔ ساتھ ہی ساتھ احوال گزشتہ کے بھی وہ عالم تھے۔

انہی عمر بن عبدالعزیز کو زریق بن الحکم نے لکھا کہ آپ جب مدینہ میں تھے، تو شہادت واحد اور یمین صاحب حق کو قبول کر لیا کرتے تھے، عمر بن عبدالعزیز نے انہیں جواب دیا،

”ہاں بے شک ہم مدینہ میں اسی طرح فیصلہ کرتے تھے لیکن ہم نے دیکھا کہ اہل شام کا اس پر عمل نہیں ہے۔ چنانچہ جب تک دو عادل گواہ، یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور شاہد نہ موجود ہوں، عمر بن عبدالعزیز فیصلہ نہیں کرتے، نہ کبھی شرب باران میں مغرب و عشاء کی نمازیں جمع کر کے پڑھیں گو گھر سے مسجد تک بھیکے ہوئے شرابو ہی کیوں نہ آئیں۔“

مہر مؤخر کا مسئلہ اور اہل مدینہ

اسی طرح مہر مؤخر کا مسئلہ ہے۔ اہل مدینہ کا مسلک یہ تھا کہ عورت اپنے مہر مؤخر کا جب مطالبہ کرے ادا کر دیا جائے۔ لیکن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین نے

ہمیشہ جو فیصلہ کیا وہ یہ تھا کہ مہر مؤخر کوئی عورت اس وقت تک نہیں دے سکتی جب تک موت و دونوں میں تفرقہ نہ کر دے یا طلاق نہ واقع ہو جائے۔

مسئلہ ایلاء پر اختلاف اکابر

اسی طرح ایلاء کا مسئلہ ہے۔ اہل مدینہ کے نزدیک اگرچہ چار مہینے کیوں نہ گزر جائیں پھر بھی توقیف کے بغیر طلاق نہیں ہوگی۔ ایک اور روایت چار ماہ گزرنے کے بعد توقیف کی ہے۔ مجھ سے نافع نے، انہوں نے عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام الہی میں ایلاء کا جو ذکر کیا ہے اس کی رو سے مولیٰ کے لیے ضروری ہے کہ وقت آنے کے بعد یا تو رجعت کر لے۔ اور اگر رجعت نہیں کرتا تو پھر طلاق کا فیصلہ کر لے۔

اور آپ لوگ کہتے ہیں کہ حسب کتاب الہی چار مہینے گزرنے کے بعد اگر شوہر ٹھہرا رہے اور توقیف نہ کرے تو اس پر طلاق نہ ہوگی، حالانکہ عثمان بن عفان، زید بن ثابت، قبیسہ بن ذؤب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف کا قول ہے کہ اگر چار مہینے گزر جائیں تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمن بن ہشام، اور ابن شہاب کا قول ہے کہ چار مہینے گزرنے کے بعد ایک طلاق پڑے گی اور شوہر زمانہ عدت میں رجعت کر سکتا ہے۔

تملیک طلاق پر اکابر کا اختلاف

اسی طرح زید بن ثابت کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا حق دیدے، اور وہ عورت اس حق کو استعمال کرے تو ایک طلاق ہوگی۔ اگرچہ عورت نے تین طلاقیں کیوں نہ دے لی ہوں۔ عبدالملک بن مروان اسی اصول پر فیصلہ کیا کرتا تھا کیونکہ ربیعہ ابن عبدالرحمن نے اسے یہی بتایا تھا۔ حالانکہ عام اجماع یہ ہے کہ اگر بیوی شوہر کے دیے ہوئے حق کے مطابق اپنے آپ کو ایک طلاق دے، یا دو، تو شوہر کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر تین طلاقیں اپنے آپ کو دے لے تو پھر بائن ہو جائے گی اور شوہر کے لیے حلال نہیں رہے گی۔ یہاں تک کہ کسی دوسرے

شخص سے نکاح کر لے اور وہ شخص فرائض شوہری ادا کرنے کے بعد مر جائے یا طلاق دیدے۔ پھر البتہ پہلے شوہر سے نکاح دوبارہ ہو سکتا ہے اور اگر شوہر بیوی کو ایک ہی طلاق کا حق دے تو استخلاف کے بعد میاں بیوی میں جدائی کرادی جائے گی۔

عبداللہ بن مسعود کا قول تھا کہ اگر کوئی شخص کسی لونڈی سے شادی کر لے، پھر اسے خرید لے، تو یہ خرید لینا تطلیقات ثلاثہ کو واقع کرنے کے لیے کافی ہے۔ دوسرے کا قول تھا، اسی طرح اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام سے شادی کر لے اور پھر اسے خرید لے تو یہی صورت ہوگی۔

نماز استسقاء میں مالک کا مسلک غلط ہے

خود مجھے بھی آپ کے بعض فتوؤں کے بارے میں معلوم ہوا ہے جو میرے نزدیک ناپسندیدہ ہیں۔ ان میں سے بعض کے بارے میں آپ کو لکھ بھی چکا ہوں۔ لیکن آپ کے میرے خط کا جواب نہیں دیا۔ مجھے خیال ہوا شاید آپ کو میری بات گراں گزری ہے۔ پھر میں نے آپ کو اس طرح کی باتیں لکھنا چھوڑ دیا۔ نہ ان اعتراضات کا ذکر کیا جو آپ کی فقہی رائے کے بارے میں مجھے تھے۔ مثلاً آپ نے جیسا کہ مجھے معلوم ہوا ہے زفر ابن عاصم المہلکی کو جبکہ وہ نماز استسقاء پڑھانے جا رہے تھے حکم دیا کہ خطبہ نماز کے بعد دیں۔ یہ بات مجھے بڑی عجیب نظر آئی اس لیے کہ نماز استسقاء میں خطبہ اسی طرح دیا جاتا ہے جیسا نماز جمعہ میں، یعنی نماز سے پہلے۔ پھر خطبہ سے فارغ ہو کر امام اپنے گرد چادر لپیٹ کر دعا کرتا ہے۔ پھر منبر سے اتر آتا ہے اور نماز پڑھاتا ہے۔ عمر بن عبدالعزیز، ابوبکر محمد بن عمرو، بن حزم وغیرہما رب کے سب نماز استسقاء سے پیشتر خطبہ اور دعا پر عامل تھے۔ چنانچہ لوگوں نے زفر کے اس عمل کو سخت ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔

مالک کا فیصلہ قضاء عمر کے خلاف

آپ کہتے ہیں کہ جس مال میں دو آدمی شریک ہوں، ان زکات نہیں ہے بجز اس صورت کے کہ ان میں سے ہر ایک پر واجب ہو۔ حالانکہ عمر بن الخطابؓ کے دونوں شرکاء پر وجوب زکات کا فرمان واجب کیا تھا۔ عمر بن عبدالعزیز کے عہد گورنری میں بھی اسی اصول پر

عمل رہا، جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔

میں اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں دے سکتا ہوں لیکن قصداً چھوڑتا ہوں۔ میری آرزو ہے کہ خدا آپ کو توفیق نیک دے۔ آپ کا سایہ قائم رکھے۔ میری نظر میں آپ کی بہت زیادہ منزلت اور عظمت ہے۔ یقین کیجئے میں آپ کے بارے میں بہت اونچی رائے رکھتا ہوں۔ براہ کرم خط و کتابت کا سلسلہ جاری رکھیے۔ اپنی خیریت اور اپنے حالات سے اطلاع دیجیے۔ اپنے صاحبزادے اور اہل خانہ کا حال بھی لکھیے۔ میرے لائق کوئی خدمت ہو تو ضرور لکھیے۔ یا آپ کے متوسلین میں سے کسی کی خدمت مجھ سے بن آئے تو بڑی خوشی ہوگی۔

میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے لیکن خلوص نیت کے ساتھ — والسلام
علیک ورحمۃ اللہ!

مکتوب لیبث کے مضمرات واضح

مالک کے نام لیبث کے اس خط میں دو امور پر روشنی پڑتی ہے، ایک یہ کہ جملہ مسائل فقہ متشعبہ میں فقہاء کے مابین جدل فکر و نظر کا سلسلہ جاری تھا۔ لیکن اس جدل کا مقصد طلب حق تھا۔ نہ کہ تعصب رائے۔ یہی وجہ ہے کہ نزاع بہت قول، سکون طبع، اور رفیق خطاب کی وضع قائم رہتی تھی۔ کیونکہ خود رائی، غضب، حدت مزاج، اور جفاء قول کے باعث رائے اور اصل میں امتزاج پیدا ہو جاتا ہے اور حقائق پہناں رہ جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ لیبث نے جہاں جہاں مالک رضی اللہ عنہ کی رائے سے اختلاف کیا ہے ساتھ ساتھ صحابہ و تابعین کے آراء مختلفہ بھی بیان کر دیے ہیں۔ پھر ان آراء میں سے اس رائے کو اختیار کر لیا ہے جس پر ان کے نزدیک اکثریت کا عمل تھا۔ لہذا ان کے مسلک کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ شاذ رائے پر عمل کیا کرتے تھے۔

اس سے ایک بات یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ اس عہد میں درست فقہ، صحابہ، تابعین، اور فقہاء امصار کی درست پر مشتمل ہوتی تھی اور تحقیق پسند طبائع کو پورا موقع تھا کہ ان سب آراء کو

سامنے رکھ کر موازنہ کریں اور اسے اختیار کر لیں جو لوگوں کے لیے مفید تر ہو۔
 شافعی رضی اللہ عنہ اپنے سے پہلے کے اور اپنے زمانہ کے آراء فقہاء سے پورے طور پر واقف
 تھے۔ انہوں نے ان سب کو روایت اور روایت کی روشنی میں پرکھا تھا، پھر اسے اختیار کر لیا تھا
 جسے ان کی نزعت اور رجحان سے مطابقت ہوتی تھی بشرطیکہ احادیث صحیحہ سے اختلاف نہ ہو۔
 عصر مناظرات فقہیہ مشمرہ

عصر شافعی کو اگر عصر مناظرات فقہیہ مشمرہ سے تعبیر کیا جائے تو ایسا کیا جاسکتا ہے۔ اسی زمانہ
 میں وہ مسائل پیدا ہوئے جو موضوع نظر اور مدار بحث کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ ایسا طور تھا جس
 کے گرد فقہاء کے اجتہادات مختلف گردش کر رہے تھے۔ مناظرات سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ
 اولہ فقہیہ زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے۔ وہ اصول بھی زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے جن سے فروع
 کے بارے میں استنباط رائے متعین ہو گیا۔ کیونکہ فقہاء جب اپنی فقہی کتابیں مدون کرتے تھے تو چند
 کے سوا اکثر ایسے تھے جو تدوین فروع و احکام تو کرتے تھے لیکن فقہی آراء کے تضادم نے جب
 مناظروں کی صورت اختیار کی تو ہر مناظر مجبور تھا کہ اپنے دلائل پیش کرے۔ اپنا مسلک واضح کرے،
 گویا مناظرے اصول مذہبی کے قیام و استحکام کا سبب بن گئے۔

شافعی نے اس تمام مواد سے پورا فائدہ اٹھایا
 شافعی نے ان مناظروں میں حصہ لے کر اور آراء مختلفہ کا موازنہ کر کے وضع اصول فقہ کے سلسلہ میں
 زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔ اور ان اثبات متبائنہ ہی سے انہوں نے استنباط کے قواعد عامہ
 وضع کیے۔

عہد شافعی میں فکری مناقشات ایسے مسائل کثیرہ کے گرد گردش کر رہے تھے جو فقہ اسلامی کے
 لیے سرچشمہ اور مصدر کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان میں سے ہم چند مسائل کا اور ان سے متعلق عہد شافعی
 کے اختلاف کا ذکر کریں گے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ شافعی اپنے سابقین سے کتنے متاثر ہوئے اور اپنے
 لاحقین کو کیسے ثمرات اجتہاد عطا کیے؟

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

پہلے شخص ہیں جنہوں نے باقاعدہ مناظروں میں حصہ لیا اور نہایت تن دہی سے حریفوں کو لٹکارا۔ کتاب الام اور دوسری کتابوں میں ان کے مناظروں کی بہت دلچسپ تفصیل موجود ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ فن بھی رونا ہوا تھا کوکبہ شہریار کا۔

متاخرین کے دور میں فن مناظرہ، ایک لایحی فن بن کر رہ گیا تھا۔ جہاں عقلی گورکھ دھندے اور استعارے کے داؤں بیج کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن متقدمین کے ہاں یہ ایک مرتب، منظم اور مہذب فن تھا، جس سے انہوں نے بڑے کام لیے، اور اس فہرست میں امام شافعی کا نام بہت ممتاز اور نمایاں نظر آتا ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

مصادیق فقہ اسلامی (۱۱)

سُنت اور رائے

اے اور روایت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر عصر شامی تک فقہاء کی جماعت دو گروہوں میں رہی۔ ایک گروہ تو وہ تھا جو صاحب رائے ہونے کی حیثیت سے مشہور تھا۔ ایک جماعت تھی جو حامل روایت ہونے کی حیثیت سے شہرت رکھتی تھی۔

فقہاء اصحاب میں اصحاب رائے بھی تھے اور اصحاب روایت بھی۔ اسی طرح تابعین میں بھی یہ دونوں روہ ملتے ہیں یعنی اہل الرائے بھی اور اہل الحدیث بھی۔ اسی طرح تابعین بھی دو جماعتوں میں منقسم طر آتے ہیں۔ کچھ وہ جو رائے پر عامل تھے۔ کچھ وہ جو حدیث پر عامل تھے۔ پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ تقسیم اس دور میں بھی قائم رہی۔ یعنی ان میں بھی صاحب رائے اور صاحب حدیث دونوں طرح کے لوگ موجود تھے۔

صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے بعد ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا۔ یعنی ابو حنیفہ، مالک اور فقہاء امصار کا دور۔ یہ بھی دو جماعتوں میں تقسیم تھے۔ ایک جماعت وہ تھی جس کی شہرت رائے کی وجہ سے ہوئی۔ دوسری وہ تھی جس نے حدیث کے باعث شہرت حاصل کی۔

اب ہم مختصر طور پر اس مسئلہ کے معین پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

محدود و مہرے وقائع لا محدود ہیں

شہرستانی نے اس مسئلہ پر دلچسپ بحث کی ہے۔ کہتے ہیں:

”عبادات اور تصرفات میں حوادث اور وقائع کا نہ حصر کیا جاسکتا ہے نہ تعداد مقرر کی جاسکتی ہے۔ ہمیں ابھی طرح معلوم ہے کہ ہر واقعہ اور حادثہ کے لیے نص موجود نہیں ہے۔ نہ اس کا تصور ہی کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ نصوص کی ہر حال ایک حد و انتہا ہے اور وقائع غیر متناہی ہیں۔ اور لا محدود و کالا محدود سے احاطہ نہیں کیا جاسکتا لہذا اجتہاد و قیاس کو واجب الاعتبار ماننا پڑے گا۔ اور ہر نئے حادثہ پر اجتہاد سے کام لیا جائے گا۔“

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ جب لا متناہی اختلافات سے دوچار ہوئے تو ان کا معمول یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ قرآن کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ اگر اس میں کوئی حکم صریح مل گیا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔ لیکن اگر قرآن میں کوئی واضح حکم نہ ملتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال یا ثورہ تلاش کرتے تھے۔ اور صحابہ کرام کے ذکرات کی جستجو کرتے تھے۔ اگر کوئی حدیث بھی نہ ملتی تو پھر اجتہاد رائے سے کام لیتے تھے۔ ان کی مثال اس حج کی سی تھی جو ضابطہ تعزیرات و قوانین کا پابند ہوتا ہے لیکن اگر مجموعہ قوانین میں اسے کوئی دفعہ ایسی نہیں ملتی جو زیر تجویر مقدمہ میں کام دے سکے تو پھر جو کچھ اس کے نزدیک عدل و انصاف کا تقاضا ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے۔

فرمانِ عمرؓ، ابو موسیٰ اشعری کے نام

غرض عام اور معمول بہ طریقہ یہی تھا کہ قضیہ زیر غور کے لیے سب سے پہلے کتاب میں حکم تلاش کیا جاتا وہاں نہ ملتا تو سنت میں۔ وہاں بھی کامیابی نہ ہوتی تو رائے اور اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ ابو موسیٰ اشعری کے نام حضرت عمرؓ کا فرمان:

”فہم، فہم، دیکھنا اگر کوئی بات تمہیں کتاب و سنت میں نہ ملے تو اشبہاء و امثال تلاش کرنا، اور اس کے بعد جو مسئلہ تمہارے سامنے درپیش ہو، قیاس کر کے اس کا فیصلہ کرنا۔“

روایت حدیث میں ابن مسعودؓ کی احتیاط

ہر حال یہ تو واقعہ ہے کہ صحابہ رائے کا استعمال کرتے تھے۔ اختلاف جو کچھ تھا، مقدار اخذ

میں تھا۔ ایک فریق زیادتی کے ساتھ اس پر عامل تھا۔ دوسرا کمی کے ساتھ۔ اگر اسے کتاب یا سنت سے نص نہ ملے تو زیادہ تر توقف سے کام لیتا۔

بلاشبہ صحابہ کرام کتاب اور سنت معروضہ پر اعتقاد کرنے میں متفق تھے۔ بشرطیکہ وہ مل جائے۔ بصورت دیگر وہ رائے سے کام لیتے تھے۔ بعض صحابہ ایسے تھے جو حدیث اور فتوے سے رسول کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے لہذا ترجیح اسے دیتے تھے کہ حدیث نہ پیا کریں اور اس ڈر سے کہ ایسا کرنے کے باعث نادانستہ طور پر وہ رسول اللہ صلوٰۃ و سلامہ علیہ پر کذب کی نسبت نہ کر جائیں، اپنی رائے سے فتویٰ دیدیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ عمر ان بن حصین کہا کرتے تھے:

”خدا کی قسم میں اگر چاہوں تو مسلسل دو دن تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت حدیث کر سکتا ہوں، لیکن جو چیز میرے اندر جھجک پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ گواہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہی سنا جو میں نے سنا تھا، وہی دیکھا، جو میں نے دیکھا تھا لیکن وہ ایسی حدیثیں روایت کرتے ہیں جو ویسی ہی نہیں ہیں جیسی وہ بیان کرتے ہیں مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہ میں میں بھی انہی کی طرح نہ ہو جاؤں۔“

ابو عمر و الشیبانی کا قول ہے:

”کامل ایک سال تک میں ابن مسعود کی مجلس میں حاضر ہوتا رہا۔ جب وہ یہ کہتے تھے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا“ تو کانپنے لگتے، اور کہتے ”آپؐ نے یہ کہا، یا اس طرح کہا، یا اس کے قریب قریب کہا۔“

اور یہ ابن مسعود وہ بزرگ ہیں جو غلطی کی ذمہ داری اپنے سر لینے کے لیے ”رائے“ سے فتویٰ دیا کرتے تھے، کہ ایسا نہ ہو روایت حدیث کی صورت میں نادانستہ طور پر کوئی ایسا لفظ منہ سے نکل جائے جو آپؐ نے نہ فرمایا ہو۔ چنانچہ جب کسی مسئلہ پر فتویٰ دیتے تو فرما دیا کرتے:

”یہ فیصلہ میری رائے پر مبنی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو خدا کی جانب سے ہے اور اگر غلط ہے

تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے ا

اور ایک مرتبہ تو وہ وفور مسرت سے بیتاب ہو گئے جب ان کی رائے بعض صحابہ کی حدیث سے ہم آہنگ ہو گئی۔ ایک مقدمہ میں عورت کے لیے انہوں نے ”مہر مثل“ کا فتویٰ دے دیا تھا۔ بعض صحابہ نے گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا تو وہ خوشی سے اچھل پڑے۔ حضرت عمرؓ بھی رائے سے فتویٰ دیتے تھے

صحابہ کا دوسرا گروہ ان حضرات پر مشتمل تھا جو اصحاب رائے کے بارے میں یہ خیال رکھتے تھے کہ اللہ کے دین میں یہ لوگ کتاب و سنت سے کوئی دلیل لائے بغیر فتویٰ دے دیا کرتے ہیں۔ حقیقت امر یہ ہے کہ صحابہ اس طرح کے دو راستوں پر کھڑے تھے۔ جو کو تنگ تھا، لیکن جذبہ دین ہی نے انہیں اس جگہ لا کھڑا کیا تھا۔

ایک جذبہ تو یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ سے زیادہ حدیث بیان کی جائے تاکہ ان نئے واقعات کے احکام معلوم ہو سکیں جو روز بروز پیش آتے رہتے تھے۔ لیکن کثرت حدیث میں یہ اندیشہ بھی لگا ہوا تھا کہیں کوئی ایسی بات منہ سے نہ نکل جائے جو رسول اللہ نے نہ فرمائی ہو۔ چنانچہ حجۃ البالغہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

”انصار کی ایک جماعت کو، کوفہ روانہ کرتے وقت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا،

”تم کوفہ جا رہے ہو۔ تم ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو قرآن سے آراستہ ہے

وہ لوگ تمہارے پاس آئیں اور تم سے حدیث پوچھیں تو کم سے کم روایت کرنا با“

دوسری بات یہ تھی کہ صحابہ اپنی جس رائے کے ماتحت فتویٰ دیتے تھے اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اثر مشہور و معروف نہیں تھا۔ چنانچہ تحلیل و تحریم کے سلسلہ میں اختلاف رائے ناگزیر تھا۔ بعض ان میں وہ تھے جو حدیث رسولؐ کو اختیار کرتے تھے۔ اور اثر رسولؐ کی منزل سے آگے نہیں بڑھتے تھے، اور بعض وہ تھے جو اثر رسولؐ کے موجود یا معلوم نہ ہونے کے باعث

(۱) ”مہر مثل“ فقہ کی اصطلاح ہے یعنی اگر شادی کے وقت مہر کی رقم متعین نہ ہو یا متعین ہو لیکن عدم ثبوت کی بنا پر اس کی تعیین میں

اختلاف ہو تو زانیہ کا فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ عورت کو وہ مہر دلایا جائے جو اس کے خاندان میں عام طور پر رائج ہو۔ یہی مہر مثل ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

رائے سے کام لیتے تھے۔ البتہ بعد میں اگر معلوم ہو جاتا کہ کوئی حدیث صحیح موجود ہے تو اپنی رائے حدیث کی طرف رجوع کر لیتے۔ اس طرح کے متعدد واقعات صحابہ کرام کے بارے میں مروی ہیں خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ذات گرامی کا شمار بھی انہی بزرگوں میں تھا۔

مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں بیٹنے لگے

صحابہ کرام کے بعد ان کے شاگردوں یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس زمانہ میں دو امر قابل ذکر واقع ہوئے :

ایک تو یہ کہ مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اختلاف کی آندھی تندی اور شدت کے ساتھ چلنے لگی۔ چنانچہ کفر، فسق اور عصیان کے فتوے ایک دوسرے کے خلاف جاری ہونے لگے۔ موت کے تیر چلنے لگے۔ تلوار بے نیام ہونے لگی۔ امت اسلامیہ خوارج، شیعہ اور امویہ گروہوں میں بٹ گئی۔ ایک جماعت وہ بھی تھی جو اس دور ابتلا کو برداشت کر رہی تھی، اور فتنہ سے دور رہنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور اس کے احوال و مقامات پر زیادہ سختیدگی سے غور نہیں کرتی تھی۔ خوارج کا فرقہ سب سے الگ تھا اور یہ خود کئی ذیلی فرقوں میں بٹا ہوا تھا۔ مثلاً ازارقہ، ریاضیہ اور نجدات وغیرہ۔ شیعہ فرقے بھی قیام میں تھے۔ ان میں بعض وہ غیر عرب لوگ بھی تھے جو اسلام اس لیے لائے تھے کہ مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا کریں۔ یہ ستون دین کو مضبوط کرنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس کی بنیاد منہدم کر دینے پر تھے ہوئے تھے۔ تاکہ اپنی ملت قدیمہ کی قوت و عظمت رفتہ کو بحال کریں یا کم از کم ان لوگوں کو ہدف انتقام بناسکیں جنہوں نے ان کی شان و شوکت کے پرچم سرنگوں کر دیے تھے۔ یا مسلمانوں کو فتنوں کی ایسی تاریکی میں دھکیل دیں کہ خدا کا نور بجھ جائے۔

اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کثرت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں گھڑی جانے لگیں۔ اس فتنہ کو روکنے کے لیے عمر بن عبدالعزیز نے تدوین سنت صحیحہ کی طرف توجہ کی تاکہ احادیث مرویہ کو صحیح طور پر جانچا جاسکے۔

فکر فقہی کی رنگارنگی کے اسباب

دوسرا امر جو اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے یہ ہے کہ اس دور میں مدینہ نے اپنی علمی منزلت کھودی

فقہی۔ عہد صحابہ خصوصاً عہد عمرؓ بجا طور پر اجتہاد فقہی کا دور زریں کہلا سکتا ہے۔ اس زمانہ میں صحابہ کا گروہ علما و فقہا موجود تھا۔ یہ لوگ مدینہ سے باہر نہیں جاتے تھے۔ وہیں اپنے علمی کام میں لگے ہوئے تھے، اور جو مسائل رونما ہوتے تھے ان سے پیٹتے رہتے تھے کیونکہ حضرت عمرؓ کا اصول یہ تھا کہ وہ صحابہ کو سرزمین حجاز ہی میں مجتمع رکھنا چاہتے تھے۔ کیا رہا جرین و انصار میں سے کوئی ان کی بلا اجاز کسی دوسرے شہر میں نہیں جاتا تھا۔ اس کی وہ بڑی سختی سے نگرانی کرتے رہتے تھے۔

پھر حضرت عمرؓ کے بعد صحابہ اقلیم اسلامیہ میں پہنچنے لگے۔ ہر گروہ صحابہ کے ساتھ گویا ایک مدرسہ فقہیہ بھی موجود تھا۔ پھر عصر تابعین آیا۔ یہ ان صحابہ کے شاگرد تھے جو مدینہ میں باقی رہ گئے تھے یا وہاں سے باہر چلے گئے تھے۔ ہر شہر میں یہ فقہا موجود تھے۔ انصار کے اختلاف و تباعد کے باعث انظار بھی بدلتے گئے۔ اس لیے کہ ہر اقلیم میں جو عرف تھا وہ دوسرے سے الگ تھا اسی طرح ہر جگہ کے مسائل بھی دوسرے مقام کے مسائل سے جدا گانہ تھے۔ ہر اقلیم میں جو صحابہ پہنچے وہاں ان کی مروی حدیثیں رائج ہو گئیں اور لوگوں میں پھیل گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکر فقہی میں ہم کو رنگارنگی نظر آتی ہے۔

الگ الگ منہاج و طریق

عصر صحابہ پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ ان حضرات کے منہاج و طریق کے تھے۔
۱۔ رائے کی کثرت، روایت کی قلت۔ لیکن اگر روایت صحیحہ بعد میں مل جائے تو رائے سے حدیث کی طرف رجوع۔

۲۔ صرف روایت پر انحصار اور اس سے سرمو تجاوز سے بھی گریز۔ اور اگر روایت نہ ہو، تو فتویٰ دینے میں سکوت اور توقف۔

عہد تابعین میں ان دونوں منہاج نے بہ نسبت سابق کے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ جو لوگ رائے پر عامل نہیں تھے وہ اپنے طریق کے اہتمام میں اور زیادہ آگے بڑھ گئے۔ ان کے نزدیک

۱) عرف بھی ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس ملک یا شہر میں جو معمولات بلا اختلاف برتے جاتے ہوں وہ اگر خلاف شرع نہ ہوں تو نافذ رہتے ہیں۔ (صحفری)

فتنوں کا طوفان صرف اسی طرح دو کا جاسکتا تھا جو روز بروز نازک اور شدید صورت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ کیونکہ جب تک سنت کا دامن مضبوطی سے نہ پکڑ لیا جائے فتنوں سے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں۔ دوسرا گروہ تابعین پہلے گروہ کے برعکس رائے رکھتا تھا۔ یہ احداث کے مقابلہ میں حکم لگانا ضروری سمجھتا تھا۔ تاکہ ان افکار جدیدہ سے عہدہ برآ ہو سکے جو مسلمانوں کے نو مفتوح علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ تابعین کی اکثریت موالی تھی۔ یہ مدینہ قدیمہ مالین کے وارث تھے۔ لہذا ان دونوں طریقوں کے مابین پہلے زیادہ فاصلہ پیدا ہو گیا، اور اس سے قبل ان دونوں میں جو قرب تھا وہ اس طرح ناپید کہ تمیز دشوار ہو گئی۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف منہاج

اختلاف کی بنیاد سنت سے احتجاج نہ تھی بلکہ رائے کا مسلک اختیار کرنے میں تھی۔ اور رائے کے ماتحت تفریح مسائل میں اختلاف تھا۔ چنانچہ اہل اثر صرف اضطراب کی صورت میں رائے کو اختیار کرتے تھے جیسے ایک مسلمان اضطراب کی صورت میں سور کا گوشت کھالے۔ چنانچہ یہ اہل اثر نہ تفریح مسائل کرتے تھے نہ ان مسائل کے لیے استخراج احکام جو درحقیقت واقع نہ ہوئے ہوں۔ بلکہ ان کا یہ طے شدہ اصول تھا کہ صرف انہی وقائع پر فتویٰ دیتے تھے جو واقع ہو چکے ہوں مسائل واقعہ کو امور مفروضہ کی حیثیت سے انہوں نے کبھی نہیں دیکھا۔

اس کے برعکس اہل الرائے کا اصول یہ تھا کہ وہ کثرت سے رائے کی بنیاد پر فتویٰ دینے کے عادی تھے۔ جب تک زیر غور مسئلہ پر حدیث صحیح ان کے علم میں نہ آجائے۔ یہ صرف مسائل واقعہ کے سلسلہ میں استخراج احکام کی درست پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان مسائل پر جو واقعہ نہ ہوئے ہوں ایک مفروضہ کی حیثیت سے غور کر کے اپنی رائے سے احکام وضع کر لیتے تھے۔ حجاز میں اہل الحدیث کی کثرت تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں بھی فقہ رائے کا چلن کچھ کم نہ تھا، اس لیے کہ یہ مقام صحابہ رسول کا وطن اور مکان وحی تھا۔ یہاں ایسے تابعی موجود تھے جو ان صحابہ سے تخریج مسائل کرتے تھے جو رائے سے بہت کم کام لیتے تھے۔ اور ایسے تابعین بھی تھے جو ان صحابہ کے شاگرد تھے جو مسائل فقہ میں رائے سے زیادہ کام لیتے تھے اور ان کی رائے ان تابعین کے نزدیک معمول بہ تھی۔ اہل رائے تابعین کی اکثریت عراق میں مقیم تھی کیونکہ

یہ عبداللہ بن مسعود سے تخریج مسائل کرتے تھے، اور یہ وہ بزرگ تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے اس اندیشہ سے خائف رہتے تھے کہ کہیں کوئی غلط لفظ آپ سے منسوب نہ ہو جائے لہذا رائے سے اجتناب کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ البتہ اگر کسی مجتہد فیہ موضوع پر اجتہاد رائے کرنے کے بعد کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اس پر عمل کرتے اور رائے سے رجوع کر لیتے۔ اس لیے کہ رواۃ حدیث کی اکثریت حجاز میں تھی۔ عراق میں فلسفہ تھا اور علوم گونا گوں۔ یہاں کے مدارس بھی قدیم سے چلے آ رہے تھے۔ ان کے نزدیک اجتہاد رائے اس لیے بھی آسان تھا کہ وافر طور پر اسباب روایت ان کے پاس نہ تھے۔

تابع تابعین کے دور میں منہاج قدیم بدلنے لگا

عصر تابعین میں فقہاء رائے اور فقہاء حدیث کے مابین اختلاف کی خلیج اور نہ زیادہ وسیع ہو گئی تھی جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ہم نے واضح کیا ہے۔ پھر جب تابع تابعین کا دور آیا اور اصحاب مذاہب مجتہدین کا دور شروع ہوا تو یہ خلیج اور نہ زیادہ بہت زیادہ وسیع ہو گئی۔ یہ اختلاف اصحاب مذاہب مجتہدین کے آغاز عہد میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ لیکن جلد ہی یہ کیفیت ہو گئی کہ دونوں ایک دوسرے سے لین دین کا برتاؤ کرنے لگے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ سے کچھ کچھ ہٹے۔ اہل الحدیث نے توقف کا رویہ ترک کیا اور اخذ بالرائے کا اصول بعض احوال میں بروئے عمل لائے لگے۔ اور اہل الرائے نے تدوین سنت پر توجہ کی اور تدوین آثار میں لگ گئے۔ تدوین کے ساتھ ساتھ تحیص کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ اور اپنی رائے کی حدیث سے تائب نہ لانے لگے۔ اور حدیث صحیح کی موجودگی میں رائے سے گریز کرنے لگے۔ اور اگر رائے سے کام لے چکے تھے تو بھی حدیث صحیح دیکھ کر اس سے رجوع کر لیا۔

اس مسئلہ کو ہم اختصار سے ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جب شافعی زندگی کے میدان میں داخل ہوئے اور شیوخ وقت اور ان کی کتابوں سے استفادہ شروع کیا۔

وضائعین حدیث اور کذا بین کی جماعت

اس زمانہ میں رسول صلوات اللہ وسلامہ علیہ کی ذات گرامی کی طرف غلط ہدیتوں کے

انتساب کا رجحان کچھ اور بڑھ گیا۔ کیونکہ بعض فرقے اپنے مسلک کے دفاع میں زبان و قلم سے کام لے کر حدیث کا حوالہ دینے لگے۔ اس طرح بہت سی چلائی ہوئی حدیثیں جمہور مسلمین میں منتشر ہو گئیں۔

قاضی عیاض نے اس طرح کے بعض کا ذہن اور ان کے اسباب کذب علی الرسولؐ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”یہ مختلف قسم کے لوگ تھے۔ یہ ایسی حدیثیں وضع کرتے تھے جن کا انتساب آپؐ کی طرف بالکل غلط تھا۔ جیسے زنادقہ اور ان کے اشیاء ان کی بیان کردہ غلط حدیثوں کا مقصد تراخ یا استخفاف ہوتا تھا۔ یا وہ جاہل قسم کے عبادت گزار جنہوں نے فضائل و رغائب کے سلسلہ میں حدیثیں وضع کرنا شروع کر دی تھیں۔ یا وہ فساق محدثین جنہوں نے اغراب و شہرت کے لیے حدیثیں ڈھالی تھیں۔ یا وہ دعا متبعہ اور متعصبین مذاہب جنہوں نے تعصب اور احتجاج کے جذبہ سے حدیثیں گھڑنا شروع کر دی تھیں۔ یا وہ بندگان اغراض و مفاد جو اہل دنیا، اور ارباب جاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے، اور ان کی بڑائیوں کو ڈھانکنے کے لیے ازراہ ہوا و ہوس حدیثیں بنالیا کرتے تھے۔

ان طبقات میں سے ہر طبقہ کو اہل صنعت اور علم الرجال کے ماہرین نے اچھی طرح ٹٹول لیا تھا۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو متن ضعیف کے لیے اسناد صحیح و مشہور پیدا کر لیا کرتے تھے۔ وہ بھی تھے جو اسناد کو الٹ پلٹ دیا کرتے تھے۔ یا حسب دل خواہ اسناد میں زیادتی کر لیا کرتے تھے۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو بالکل صاف و صریح دروغ سے کام لیتے تھے۔ یہ اس راوی سے سماع کا دعویٰ کرتے تھے جس سے ایک لفظ بھی انہوں نے کبھی نہیں سنا تھا۔ اس راوی سے ملاقات کا ڈھنڈورہ پیٹتے تھے جس سے زندگی میں کبھی ان کی ٹہ بھیر نہیں ہوئی تھی۔ لیکن باایں ہمہ احادیث صحیحہ کی ان سے

بے دھڑاک روایت کرنے لگتے تھے۔ انہی لوگوں میں وہ بھی تھے جو کلام صحابہ کو، اکابر عرب کے اقوال کو، اور حکماء اور دوسرے لوگوں کے مقولوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بے جھجک منسوب کر دیا کرتے تھے۔“

پھر اجتہاد اور انشاء مذاہب کے دور میں اس دروغ و کذب کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو امور پر خاص طور پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ محدثین نے اس فتنہ کو روکنے کی پوری کوشش کی۔ روایت صادقہ کی تخیص پر وہ یکسر متوجہ ہو گئے تاکہ طیب اور خبیث میں تمیز آسان ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے رواۃ احادیث کے احوال کی جانچ پڑتال شروع کی، اور صادق و غیر صادق کی معرفت حاصل کر لی۔ پھر انہوں نے صدق کے بھی کئی مراتب قائم کیے۔ پھر انہوں نے احادیث کو پرکھا، جانچا۔ ان کا موازنہ کیا کہ دین کی معروف باتوں سے ان کا تصادم تو نہیں ہوتا۔ یا احادیث مشہورہ مستفیضہ سے تو ان کی ٹکرائیں ہوتی جن کا صدق شک و شبہ سے بالا ہے۔ یا قرآن کریم میں اور ان میں کسی طرح کا تناقض تو نہیں ہے؟ اگر ایسی حدیثیں ملیں تو بے تامل انہیں رو کر دیا۔

پھر اسی پر اکتفا نہیں ہوا بلکہ بعض ائمہ وقت نے احادیث صحیحہ کی تدوین کو اپنا مدار عمل بنا لیا۔ چنانچہ مالک نے موطا مرتب کی۔ سفیان بن عیینہ نے ”کتاب الجوامع فی السنن و الآداب“ لکھی۔ سفیان ثوری نے تفقہ و احادیث میں ”الجامع الکبیر“ تالیف کی۔ اسی طرح اور دوسرے اکابر نے کئی کتابیں ان موضوعات پر قلمبند کر ڈالیں۔

۲۔ فقہاء اور اہل الرائے نے کثرت سے جو رائے کا استعمال کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو واقع میں آپؐ نے نہ فرمائی ہو۔

(۱) ملاحظہ ہو کتاب ”تاریخ التشریح الاسلامی“ از مرحوم محدث الحدیث الحدیثی، ص ۸۲

فقہاء رائے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے

تابع تابعین کے زمانہ میں بھی حسب سابق عراق فقہ رائے کا مرکز بنا رہا۔ اس لیے کہ وہاں کے فقہاء تخریج احکام و مسائل میں ان تابعین اور تبع تابعین کے شاگرد تھے جو رائے پر عمل میں مشہور اور اسی بنیاد پر فتویٰ دینے میں معروف تھے۔ اہل الحدیث کا ذکر کرنے کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتاب میں تحریر فرماتے ہیں :

”عصر مالک و سفیان میں ان فقہاء و اہل الحدیث کے مقابلہ میں ایک گروہ ایسے علماء اور فقہاء کا بھی تھا جو نہ نئے مسائل کا مقابلہ کرنے سے خائف تھے، نہ فتویٰ دینے میں کوئی اندیشہ محسوس کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ دین کی بنا فقہ پر ہے۔ پس اس کی نشر و اشاعت میں خوب خوب حصہ لینا چاہیے۔ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے اور کسی قول کو ان کی طرف منسوب کرتے ہوئے ہیبت محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ شعبی کا قول تھا :

”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لائے بغیر علی سے روایت کرنا ہمارے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔“

ابراہیم کا قول تھا :

”نبی نے کہا“ اس کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ ”عبداللہ بن عمر نے کہا“، یا ”علقمہ نے کہا“ میرے لیے زیادہ گوارا ہے۔“

ان فقہائے رائے کے پاس وہ روایات و آثار بھی نہیں تھے کہ یہ اہل الحدیث کے اصول پر استنباط فقہ و مسائل کر سکتے نہ دوسرے شہروں کے علماء کے اقوال پر توجہ کرتے تھے۔ اپنے ائمہ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ تحقیق کے بلند ترین درجہ پر فائز ہیں۔ چنانچہ علقمہ کا قول تھا :

”کیا عبداللہ بن مسعود سے بھی بڑھ کر کوئی اثبت ہے ؟

ابو حذیفہ کہا کرتے تھے :

”ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہ تھے، اور اگر شرف صحبت کا احترام

مانع نہ ہوتا تو میں کہتا، علقمہ عبداللہ بن عمر سے افقہ تھے۔

کوئی شبہ نہیں ان فقہاء پر ذہانت اور دانائی ختم تھی۔ ایک شے سے دوسری شے کی طرف بڑی تیزی سے ان کا ذہن منتقل ہو جاتا تھا جس کی بنیاد پر اپنے اصحاب کے اقوال پر تخریج احکام و مسائل ان کے لیے بہت آسان ہو گئی تھی۔ چنانچہ انہوں نے فقہ کو قاعدہ تخریج پر تیار کر لیا۔

شاہ ولی اللہ کی مندرجہ بالا تحریر سے جو بات اخذ ہوتی ہے، یہ ہے:

- اہل عراق اخذ بالرائے پر بکثرت عمل پیرا رہتے تھے۔
- ان کا اعتقاد تھا کہ نئے مسائل سے ہیبت نہ کھانا چاہیے۔ اور جو مسائل و رہنمائی ہوں ان کے بارے میں توقف سے کام نہ لینا چاہیے۔ بلکہ فتویٰ دینا چاہیے، اس لیے کہ یہ واجب ہے۔

• فقہاء عراق کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ فقہ اساسی دین متین ہے۔

- یہ لوگ تحدیث عن الرسولؐ سے خائف رہتے تھے اور حتی الامکان اس سے گریز کرتے تھے۔

• بلدان غیر کے علماء کے اقوال کو اختیار نہیں کرتے تھے۔

- اپنے مشائخ کو تحقیق کے بلند ترین درجہ پر فائز سمجھتے تھے، اور انہی کے اقوال پر تخریج مسائل کیا کرتے تھے۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا بنیادی فرق

اس موقع پر اس سلسلہ میں ایک بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہیے۔ وہ یہ کہ فقہاء رائے اور فقہاء اہل الحدیث اس بارے میں پورے طور پر متفق تھے کہ کتاب اور سنت صحیحہ سے اخذ واجب ہے۔ اختلاف یہاں سے شروع ہوتا تھا کہ اہل الحدیث رائے سے تو ہیبت

کھاتے تھے لیکن روایت عن الرسولؐ سے خائف نہیں تھے۔ یہ اگر رائے اختیار کرتے تھے تو صرف حالت اضطرار میں جب کہ مسئلہ زیر غور میں کوئی حدیث بالکل نہ ملتی۔ لیکن اہل الرائے حدیث سے خائف رہتے تھے۔ مگر اقتا سے ذرا بھی اندیشہ نہ کرتے تھے۔ البتہ بعد میں اگر کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اپنے فتوے سے بے تامل رجوع کر لیتے۔ چنانچہ تلاش و تفحص سے کام لیا جائے تو اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا فرق

اہل الرائے اور اہل الحدیث میں ایک اور فرق بھی تھا۔ اہل الرائے کسی حالت میں بھی حدیث ضعیف کو قبول نہیں کرتے تھے اور اسے رد کر دیتے تھے۔ لیکن اہل الحدیث کا مسلک یہ تھا کہ اگر کسی حدیث کے ضعف پر کوئی دلیل نہ ہو تو اسے قبول کر لیتے تھے۔

امام مالک جو اپنے وقت کے امام اہل مدینہ تھے، حدیث منقطع و مرسل قبول کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح حدیث موقوف بھی قبول کر لیا کرتے تھے اور عمل اہل مدینہ کو ہر حال میں پیش نہاد خاطر رکھتے تھے۔^(۲)

(۱) اگرچہ وہ معروف اصولوں کے اعتبار سے ناقابل قبول ہوئے (۲) اس جگہ یہ بات ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ امام مالک اور فقہاء حجاز بھی کثرت سے رائے پر عمل پیرا رہتے تھے۔ اگرچہ اہل عراق سے کم۔ یہ علماء حجاز جیسا کہ شاطبی وغیرہ نے کہا ہے بعض حدیثوں کو اس وجہ سے رد کر دیتے تھے کہ وہ قرآن سے یا کسی دوسری حدیث سے معارض ہیں۔ یا اس اصل سے معارض ہیں جس پر احکام شریعت مبنی ہیں۔

شاطبی نے اپنی کتاب "المواظعات" میں ایک پوری فصل اسی عنوان پر باندھی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ عائشہؓ، ابن عباسؓ، اور عمرؓ بن الخطابؓ نے بعض احادیث کے قبول کرنے سے اس لیے انکار کر دیا تھا کہ وہ بعض اصول اسلامیہ، مثلاً قاعدہ رفع حرج سے متصادم تھیں۔

شاطبی نے یہ بھی بتایا ہے کہ خود مالک بھی اس اصل پر اعتماد کرتے تھے۔ چنانچہ جو حدیث قرآن یا حدیث قطعی کی مخالف ہوتی تھی اسے رد کر دیتے تھے۔ یا جو حدیث اصل عام سے متصادم ہوتی تھی اسے بھی قبول نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں:

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

چنانچہ ابن قیم اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”مالک حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو، اور بلاغات کو اور قول صحابی کو قیاس پر

دگزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا لقیہ، ”کیا تم نہیں دیکھتے کہ مالک اس حدیث کے بارے میں جس میں وارد ہوا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھولینا چاہیے“ کہتے ہیں کہ:

جب کتے کا کیا ہوا شکار کھایا جاسکتا ہے تو پھر اس کے لعاب کو مکروہ کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس کے بعد مالک کہتے ہیں:

”ہاں یہ حدیث تو ہے لیکن میں نہیں جانتا اس کی حقیقت کیا ہے؟“

اسی طرح مالک اس حدیث کو قابل قبول نہیں سمجھتے:

”جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ اس پر فرض روزے باقی ہوں تو اس کے پیٹے کو چاہیے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے“

اس حدیث کا رد کرتے ہوئے مالک کہتے ہیں کہ:

”اس سے قرآن کی ایک اصل ملی کی نفی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ - کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

یا:

ان لیس لِّلْاِنْسَانِ الْاِمَّا سَعٰی - انسان کو اس کی کوشش ہی کا پھل ملتا ہے

پھر آگے چل کر شاطبی نے کہا ہے:

”مالک اس حدیث کا انکار کرتے ہیں جس کی رو سے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اونٹ اور دوسرے جانوروں کا پکانا، اور اگر

ان کا گوشت پک رہا ہو تو جو لہے پر سے ہانڈیاں الٹ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اصل جو ہے وہ رفع حرج ہے لہذا یہ مسئلہ مصالح مرسلہ کے ذیل میں آتا ہے۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے بھی اگر کوئی ضرورت مند ہو تو ان جانوروں کو ذبح کر کے کھا چکا سکتا ہے۔ جیسا کہ ابن عربی نے ارشاد فرمایا ہے:

اسی طرح اگرچہ از روئے حدیث شوال کے صیام سہ ثابت ہیں لیکن مالک سدوائی کے اصول پر یہ روزے رکھنے سے منع کرتے ہیں۔

عرض مالک کے ہاں اس طرح کی مثالیں بہت کافی مل سکتی ہیں جہاں وہ اصول عامہ کی مخالفت کے باعث دلقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

مقدم رکھتے ہیں۔“

اہل قرآن اور شافعی کا مناظرہ

اس دور میں کہ یہ جدل و خلاف کا دور تھا، ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی تھی جو سنت اور اخبار منسوبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے احتجاج کی منکر تھی۔ شافعی نے اپنی کتاب ”الام“ میں

گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ (حدیث قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور شافعی اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ: ”اصول قطعی ہیں اور جزو احد قطعی ہے۔“

یہ سوال کہ جب جزو احد اصول سے معارض ہو تو وہ قبول کی جائے گی یا نہیں؟ شافعی نے اس سلسلہ میں اختلاف ائمہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”ابن عربی کا قول ہے کہ اگر جزو احد قواعد شرع سے معارض ہو، تو اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ شافعی کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا بالکل جائز ہے۔ مالک اس مسئلہ میں متردد ہیں۔ لیکن ہر حال اس سلسلہ میں مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر حدیث کسی دوسرے قاعدہ شرع کو حکم کرتی ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ ورنہ اسے ترک کر دیا جائے گا۔“

(ملاحظہ ہو ”الموافقات“ ج ۳، ص ۱۰)

ابن عربی کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء حجاز، اصل کا مخالف دیکھ کر بعض حدیثوں کو رد کرتے تھے یا ان کی تضعیف کرتے تھے۔ حتیٰ کہ امام مالک تک جو احادیث مرسلہ اور آثار منقطعہ تک لینے میں حرج نہیں سمجھتے اس حدیث کے مخالف جاتے ہیں۔ جو کتاب و سنت کے قاعدہ معلومہ سے معارض ہو۔

(۱) اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۶

حدیث مرسل وہ حدیث ہے جسے کوئی تابعی نبیؐ کی طرف منسوب کرے۔ لیکن جس صحابی سے اس نے روایت کی ہے اس کا نام نہ لے۔ اور منقطع وہ حدیث ہے جس میں نہ تابعی کا ذکر ہو، نہ راوی کا۔ (جعفری)

اس کا ذکر کیا ہے اور اس سے جو مناظرے کیے تھے ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اس جماعت کے ایک فرد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اس جماعت کے ایک اہل علم نے مجھ سے کہا۔ آپ عربی ہیں۔ قرآن اس زبان میں نازل ہوا ہے جو آپ کی زبان ہے۔ آپ اسے اچھی طرح یاد رکھ سکتے ہیں۔ قرآن میں وہ قرآن لٹن ہیں جو خدا نے نازل کیے ہیں۔ ان میں اگر کوئی شخص شک کرے، یا ایک حرف میں بھی تبدیلی سے کام لے تو آپ اس سے توبہ کرائیں گے۔ اگر اس نے توبہ کر لی تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بارے میں فرمایا ہے

بیان موجود ہے۔“ پھر آپ کے لیے یا کسی دوسرے شخص کے لیے یہ کیونکر جائز ہے کہ قرآن نے کوئی بات فرض کی ہو اور اس کے بارے میں بھی یہ کہا جائے کہ یہ فرض از روئے اصطلاح عام ہے۔ اور یہ فرض از روئے اصطلاح خاص ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں کہ قرآن کے احکام میں (اس طرح کی تخصیص کر کے) فرق پیدا کر دیا جاتا ہے آپ لوگوں کی طرف سے۔ کیونکہ آپ کے پاس حدیث ہے جس کی روایت ایک آدمی دوسرے آدمی سے کرتا ہے۔ یہاں تک کہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مل جاتا ہے۔ حالانکہ میں جانتا ہوں کہ آپ، اور آپ کے مذہب پر چلنے والے لوگ اکثر ادویوں کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ:

”فلاں شخص نے فلاں حدیث کی روایت میں غلطی کی۔ اور فلاں آدمی سے

فلاں حدیث کے بیان میں چوک ہوئی۔“

میں نے آپ لوگوں کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث پیش کرے تو اس کے مطابق آپ حلال و حرام کا فتویٰ دیتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا ہے۔ آپ لوگوں سے اگر کوئی حدیث بیان کرتا ہے تو اس کی غلط کوئی کو مان لیتے ہیں۔ کوئی حدیث بیان کرتا ہے تو

اسے جھوٹا قرار دے دیتے ہیں۔ لیکن اس سے توبہ نہیں کرتے۔ صرف اتنا کہتے
پر اکتفا کرتے ہیں:

”اس نے یہ بڑی بری بات کہی۔“

پس کیا اس صورت میں یہ جائز اور مناسب ہے کہ آپ قرآن کے احکام اور خبر کے
احکام میں، فرق کریں یا اس خبر میں جس میں آپ بھول چوک اور دروغ کو بھی مانتے
ہیں؟ آپ ان لوگوں کے روایات کو، کتاب اللہ کا درجہ دیتے ہیں۔ انہی روایات
کی بنا پر اجازت دیتے ہیں اور منع کرتے ہیں۔“

قول شافعی پر مزید روشنی

شافعی نے ایک مخالف حدیث کا یہ قول بیان کر کے اس کا رد بھی کیا ہے۔ اس موقع پر
ہم شافعی کے رد میں کچھ کہنا نہیں چاہتے۔ اس موضوع پر ہم اس وقت گفتگو کریں گے جب شافعی
کی فقہ زیر بحث لائیں گے۔ اس جگہ صرف اتنا اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ قول مخالف کا حاصل
یہ ہے کہ احکام قرآن کو خود قرآن کی عبارت سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اور اخبار
واحادیث کو تخصیص قرآن کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ بہر حال راوی کے صدق
اور حفظ و ضبط میں بکثرت شک کے مواقع پائے جاتے ہیں اس لیے حدیث کو قرآن
کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قرآن میں کوئی مسلمان شک کرے تو
وہ کافر قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے توبہ کرائی جائے گی۔ اگر توبہ کر لے گا تو معاف
کر دیا جائے گا ورنہ سزائے قتل پائے گا۔ لیکن اخبار خاصہ یعنی اخبار احاد کو جھٹلانے والا
نہ توبہ پر مجبور کیا جائے گا۔ نہ قتل کیا جائے گا۔ نہ وہ شخص مستحق تعزیر کر دانا جائے گا جو
ان لوگوں کے نقش قدم پر نہ چلتا ہو جو از روئے احادیث حرام و حلال کا فتویٰ دیتے ہیں۔
ظاہر کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ لوگ سنت سے استدلال کا انکار نہیں کرتے
تھے بشرطیکہ حدیث صحیح ہو۔ اور دلیل قاطعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی
نسبت پر قائم ہو جائے۔ یہ صرف ان اخبار و احادیث کا انکار کرتے تھے، رسول کی طرف

جن کی نسبت میں شبہ ہو سکتا ہے۔ اگر شک رفع ہو جائے تو سبب منع بھی زائل ہو جائے گا اور اس سے اخذ واجب قرار دیا جائے گا۔

لیکن شافعی ان لوگوں کو جو اخبار کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:-
”حدیث کے معاملہ میں لوگ دو مسلکوں پر عامل ہیں۔

ایک فریق تو وہ ہے جو حدیث و خبر کو کسی طرح قبول نہیں کرتا۔ ہر بات کے لیے وہ قرآن کے بیان کو کافی سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے جو کچھ قرآن میں نہیں ہے وہ فرض بھی نہیں ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ قرآن میں جو کچھ ہے اس کی تائید میں اگر کوئی حدیث ہو تو وہ قبول کر لی جائے گی۔ لیکن یہ دونوں مسلک واضح طور پر گمراہی اور اضلال پر مبنی ہیں۔ میں ان میں سے ایک کے قول کو بھی درست نہیں سمجھتا۔“

پیکار فکر و نظر کا طوفانی دور

تصادم افکار کے اس دور میں پیکار اور چپقلش کے یہ حالات تھے جو ہمیں نظر آتے ہیں اس زمانہ میں افکار متنازعہ کی کثرت تھی۔ اور اختلاف کا یہ حلقہ بڑھتا ہی جاتا تھا۔

ایک جماعت تو وہ تھی جو حدیث سے استدلال کی اس لیے قائل نہیں تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت شک سے خالی نہیں تھی۔ ایک دوسرا گروہ تھا جو فہم قرآن میں اس سے مدد لیتا تھا لیکن احکام قرآن پر حدیث سے زیادتی اور اضافہ کا قائل نہیں تھا۔ لیکن تاریخ کی لہر نے ان دونوں طائفوں کو ڈھانپ لیا اور وہ گروہ ان کی جگہ پر ہو گئے۔ یہ گروہ بکثرت رائے کا استعمال کرتے تھے اور صرف وہ حدیثیں قبول کرتے تھے جو ضعف سے خالی ہوں۔ اور جن کی سند شک و شبہ سے ماوراء ہو۔ یہ حدیث ضعیف کو کسی طرح قبول نہیں کرتے تھے اگرچہ اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہ وہ لوگ تھے جو

بکثرت روایت پر عمل کرتے تھے۔ رائے پر عمل ان کا شعار تھا۔ شافعی کے نمودار ہونے سے پہلے ان دونوں جماعتوں کے مابین فصل اور فرق بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے لیکن خود شافعی کے دور میں ان دونوں طائفوں کا کیا حال تھا؟

شافعی کے دور میں ان دونوں گروہوں کا فرق و فصل کم ہو گیا تھا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے قریب آنے لگے تھے۔ کیونکہ بدل و مناظرہ اور مدارسہ و مذاکرہ کے باعث یہ دونوں باہم مجتمع ہونے لگے تھے۔ ان میں سے اکثر کا مقصد و منتہا یہ تھا کہ شریعت کا پرچم بلند ہو اس کے بعد اور وقار میں اضافہ ہو۔ چنانچہ جب تدوینی کا دور شروع ہوا تو فریقین میں سے ہر ایک نے دوسرے کا علم بڑھا۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ چونکہ وقائع اور حوادث روز افزوں ترقی پر تھے۔ لہذا ان کے لا انتہا ہونے کے باعث اہل الحدیث نے رائے کے مسئلہ پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا شروع کیا۔ اور تدوین صحاح، تیسر حدیث اور سہولت علم کے مسائل میں خوض کرنے لگے۔ اسی طرح اہل الرائے ان روایتوں سے بکثرت واقف ہو گئے جو صحابہ نے آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھیں۔ اور بلدان مختلفہ کے لوگوں نے احادیث و آثار کے نشر و اشاعت میں جو حصہ لیا تھا ان کی اطلاع عام ہو گئی۔ اس صورت میں احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ اہل الرائے کے سامنے آ گیا۔ اور یہ لوگ اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

ابو یوسف اور محمد کی توجہ حدیث کی طرف

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں ابو یوسف جو اصحاب ابو حنیفہ میں سے ہیں اور جن کا شمار فقہاء اہل الرائے میں ہوتا ہے آثار و اخبار کی درست اور ان کے حفظ پر پوری سرگرمی سے متوجہ ہو گئے اور ان سے استرشاد کرنے لگے۔ اگر انہیں کوئی ایسی رائے نظر آتی جو مخالف سنت تھی تو اس سے گریزاں ہو کر حدیث سے متفق ہو گئے۔ ان کے بارے میں ابن جریر الطبری کا قول ہے کہ:

”ابو یوسف حفظ حدیث میں مشہور تھے۔ وہ محدثوں کے حلقہ میں حاضر ہوتے۔ اور

ایک مجلس میں پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے۔ پھر وہاں سے اٹھتے اور اپنی سنی ہوئی حدیثیں لوگوں کو اہل کراہیت سے دیتے۔“

اسی طرح امام محمد کا حال بھی تھا۔ یہ بھی ابو حنیفہ کے اہل اصحاب اور مشہور فقہاء اہل الرائے میں سے تھے۔ انہیں بھی طلب حدیث کا بڑا شوق تھا۔ انہوں نے حدیث ثوری سے حاصل کی تھی۔ پھر تین سال تک مسلسل مالک رضی اللہ عنہ کے دامن علم سے وابستہ رہے اور ان سے تکمیل حدیث کرتے رہے۔

اہل عراق و حجاز کے درمیان جو خلیج پیدا ہو چکی تھی اس طرح وہ سمٹنے لگی اور یہ دونوں فریق ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے۔

شافعی نے ہر دو فریق سے استفادہ کیا

یہ دور شافعی کا اہل شباب تھا۔ چنانچہ وہ فقہ اہل الرائے اور فقہ اہل الحدیث کے دورائے کے بالکل بیچ میں کھڑے ہو گئے۔ نہ مساک اہل حدیث پر وہ اس طرح عامل تھے کہ ہر حدیث (ضعیف) قبول کر لیں اگر اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور نہ وہ مساک اہل الرائے سے توسیع نطاق رائے پر پورے طور سے متفق تھے۔ بلکہ اس سلسلہ میں انہوں نے قواعد منضبط کیے اور اصول مقرر کیے جن کی تفصیل ہم فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کریں گے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس سلسلہ بیان میں فرماتے ہیں:

”شافعی دونوں مذہبوں (مذہب ابو حنیفہ و مذہب مالک) کے اوائل ظہور اور دو ترتیب اصول و فروع میں منظر عام پر آئے۔ انہوں نے اوائل پر پورا پورا غور کیا لیکن اس میں ایسی چیزیں نظر آئیں جنہوں نے ان کو ان دونوں کے طریقہ پر دائرہ بند کر کے چلنے سے روک دیا۔“

اس جگہ اتنا کافی ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کا بہترین موقع وہ ہو گا جب ہم فقہ شافعی پر

بحث کریں گے۔

رائے سے مراد کیا ہے؟

مختصر طور پر فقہاء رائے اور فقہاء سنت کے اختلاف کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ رائے سے مراد کیا ہے؟ جس رائے کا اب تک بار بار ذکر آیا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا وہ قیاس نفعی ہے۔ یعنی ایک امر غیر منصوص کا حکمت کے ساتھ ایک امر منصوص سے الحاق جب کہ دونوں کی علت حکم مشترک ہو؟ یا وہ اس سے بھی عام تر کوئی چیز ہے؟ کیونکہ عصر صحابہ و تابعین میں رائے کے معنی عام تھے۔ وہ صرف قیاس کے ساتھ مختص نہ تھا بلکہ اس لفظ میں قیاس بھی شامل تھا۔ اور قیاس سے ماسوا بھی کچھ چیزیں شامل تھیں۔

پھر جب تکوین مذاہب کے دور آغاز پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں کہ وہاں بھی یہی عموم ہمیں نظر آتا ہے۔ پھر جب ہم عصر مذاہب کو دیکھتے ہیں تو ہر مذہب تفسیر رائے میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتا ہے۔

رائے میں قیاس کے علاوہ بھی کئی چیزیں شامل ہیں

ابن قیم نے "رائے" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"صحابہ اور تابعین کے عہد میں رائے کا مطلب یہ لیا جاتا تھا کہ فکر و تامل اور صواب کی طلب معرفت کے بعد کسی مسئلہ میں جب امارات متعارض نظر آئیں تو قلب کسی ایک پہلو پر مطمئن ہو جائے۔"

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا مفہوم یہ تھا کہ اگر فقیہ کسی مسئلہ میں نص نہ پائے تو اپنی صواب دید پر فتویٰ دیدے۔ لیکن فتویٰ دیتے وقت دین کی روح عام کو ملحوظ خاطر رکھے اور اس کا فتویٰ شرع کے احکام عامہ سے متفق ہو۔ یا کسی امر منصوص سے مشابہ ہو۔ اس صورت میں رائے میں قیاس و استحسان، صالح مرسلہ اور عرف سب چیزیں شامل تھیں۔"

(۱) ابوالحسن کرخی جو فقہاء حنفیہ میں درجہ امتیاز پر فائز ہیں استحسان کی جو تعریف کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی کا دوسرا نام استحسان ہے۔ بعض دوسرے فقہاء کا قول بھی یہی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

احناف اور مالکیہ کا اختلاف قیاس کے بارے میں

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب قیاس، استحسان اور عرف پر عمل کرتے تھے۔ مالک کے نزدیک صرف استحسان اور مصالح مرسلہ اور عرف سے اخذ کرتے ہیں۔ اور مصالح مرسلہ کو تو

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) مذہب مالکی میں استحسان سے مراد یہ ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ اختیار کر لی جائے۔ مطلق مصلحت استحسان نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت استحسان ہے جو دلیل کی کسی جانب کو زیادہ قوی کر دیتی ہو۔ ابن العربی نے احکام القرآن میں جو تعریف کی ہے وہ بھی اس سے ملتی جلتی ہے، یعنی:

”استحسان دو دلیلوں میں سے قوی دلیل اختیار کر لینے کا نام ہے۔“

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی جو تعریف ہے (اور جو محل نظر ہے)، وہ حنفیہ کے قریب قریب ہے۔ شاطبی نے ”الموافقات“ میں کہا ہے:

”استحسان کا مقتضایہ ہے کہ قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم رکھا جائے! پس جو شخص استحسان سے کام لیتا ہے وہ صرف اپنے ذوق سے کام نہیں لے سکتا بلکہ اسے اس امر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کہ یہ بھی جاننے کی کوشش کرے کہ اس طرح کے دوسرے مسائل میں شارع نے کیا ملحوظ رکھا ہے؟ اور یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ یہ امر کسی دوسری جہت سے مصلحت کو فوت کرنے کا موجب بنتا ہے یا کوئی مفیدہ پیدا کرنے کا سبب؟“

اور مصالح مرسلہ سے مراد یہ ہے کہ ایسے امور جنہیں عقل یا سانی قبول کر لے اور ان کو ترک کر دینے یا قبول کر لینے کے سلسلہ میں شریعت کی کوئی اصل خاص موجود نہ ہو۔ کیونکہ جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اسے ترک کر دینے کا حکم دیتی ہے اسے ترک کر دینا بالاتفاق واجب ہے۔ اور جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اس کا اعتبار کرتی ہے تو بالاتفاق اسے اوصاف مناسبہ کے باعث قبول کر لیا جائے گا۔ لہذا مصالح مرسلہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہیں۔

مالکیہ کی نظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ معنوی اعتبار سے قریب قریب ایک ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ کا اختیار کرنا ان کے نزدیک استحسان ہے دلیلیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ مذہب مالکی میں مصالح مرسلہ کو غیر معمولی مقام حاصل ہے۔ چنانچہ اسی کے باعث اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ عصور مختلفہ میں لوگوں کے حالات و شئون سے ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے، لیکن قیاس کو وہ نہیں مانتا جیسا ابوحنیفہ اور اس کے اصحاب مانتے ہیں۔

اسی طرح امتحان کا دائرہ بھی مذہب مالکی میں آکر کچھ اور زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ چنانچہ مالک اسے علم کے اس میں نو حصے کے برابر مانتے ہیں۔

لیکن امتحان اور مصالح مرسلہ پر عمل اسی وقت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جب:

- کوئی موجود نہ ہو۔

- نہ صحابی کا فتویٰ موجود ہو۔

- نہ عمل اہل مدینہ ملتا ہو۔

شافعی کا حنفیہ پر تفوق

اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیکھا جائے شافعی ان امور و مسائل کے بارے

دگرشتہ صفحہ کے حاشیہ کا لقیہ، پس گویا امتحان کے معنی:

”مالکیہ کے نزدیک وہی ہیں جو مصالح مرسلہ کے ہیں۔“

اس سلسلہ میں مالک سے جو مردی ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

”امتحان علم کے دس حصوں میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے۔ جن میں مصالح مرسلہ بھی داخل ہیں۔“

خلاصہ کلام یہ کہ مالکیہ کے ہاں امتحان اور مصالح مرسلہ تقریباً ایک ہیں۔ لیکن حنفیہ کے ہاں یہ دونوں

الگ اور جداگانہ حیثیت کے مالک ہیں۔ ایک کو وہ قبول کرتے ہیں اور دوسرے کو رد کرتے ہیں۔ لیکن مالکی

حضرات دونوں کو یعنی امتحان اور مصالح مرسلہ کو ایک ہی سمجھتے ہیں۔

اس فرق پر ہم حسب موقع تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

میں کیا رائے رکھتے ہیں؟

مالکیہ کے برعکس، شافعی، قیاس کو اس کا مقام دیتے ہیں اور اس کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ شریعت میں قیاس کی بنیاد و اساس موجود ہے۔ بایں طور کہ حکمت کے ساتھ کوئی امر غیر منصوص ایک دوسرے امر منصوص کے ساتھ ملحق کر دیا جائے، اس صورت میں رائے نص پر محمول کی جائے گی اور اسے شرع میں ایک بدعت کی حیثیت نہیں دی جائے گی۔

شافعی کے نزدیک احکام کے سلسلہ میں تعلیل مطلق اور استدلال مطلق جس کی بنیاد کسی ایسی علت پر نہ ہو جو کسی حکم منصوص سے مطابق ہو، ضرور بدعت ہے۔ چنانچہ شافعی کا قول ہے جو استحسان سے کام لیتا ہے وہ شرع کے مطابق کام کرتا ہے۔ شافعی وہ پہلے شخص ہیں جس نے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کیے۔ ان کا دفاع کیا اور انہیں مدون کیا۔ چنانچہ جہاں تک تحریر و اثبات کا تعلق ہے اس باب خاص میں وہ حنفیہ سے بڑی لے گئے۔ رازی نے سچ ہی کہا ہے:

”کتنی عجیب بات ہے ابو حنیفہ قیاس کی تعویل کرتے تھے اور ان کے کثرت قیاس کے باعث ان کی مذمت کرتے تھے۔ لیکن نہ ابو حنیفہ نے، نہ ان کے اصحاب نے ایک ورق بھی اثبات قیاس میں لکھنے کی زحمت گوارا کی۔ سب سے پہلے اس مسئلہ پر جس نے لب کشائی کی اور دلائل کا انبار جمع کر دیا وہ امام شافعی تھے۔“

مصادیقہ اسلامی (۲)

فتوائے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ

ابو حنیفہ اور قول صحابہ

ایسے متعدد مسائل تھے جن کے گرد اختلافات فکر و نظر گردش کرتے رہتے تھے۔ لیکن ایک بات متفق علیہ تھی یعنی کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو تو اہل الرائے اور اہل الحدیث یکساں طور پر اسے قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ اتباع بہر حال ابتداء سے ادنیٰ ہے۔ اور اس لیے کہ یہ صحابہ وہ تھے جنہوں نے بہ چشم خود آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار کیا تھا۔ لہذا کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کی رائے کو موضوع صواب میں نہ رکھا جاتا۔ یا فہم دین میں ان کے مکان اور مقام کا اعتراف نہ کیا جاتا۔ یہ ایسے ائمہ تھے جن کی اقتدا ہر مسلمان کرتا تھا۔ ان کے آراء سے اکثر فقہاء بھی متاثر تھے۔ چنانچہ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے:

”اگر کوئی مسئلہ مجھے کتاب اللہ میں نہیں ملتا۔ نہ سنت رسول اللہ میں ملتا ہے تو پھر صحابہ میں سے جس صحابی کا قول میں چاہتا ہوں اختیار کر لیتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں رد کر دیتا ہوں۔ لیکن کسی صورت میں قول صحابی کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتا۔ لیکن جب معاملہ ابراہیم اور شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر میں اجتہاد کرتا ہوں۔ جیسے خود یہ لوگ اجتہاد کیا کرتے تھے۔“

صحابہ کے اقوال و آراء کے بارے میں امام اہل عراق ابو حلیفہ کا جب یہ قول ہے تو ظاہر ہے دوسرے مکاتب فکر کے فقہاء کا فتاوائے صحابہ سے اور زیادہ متاثر ہونا بالکل قدرتی چیز ہے۔

اقوال و آراء صحابہ چراغ ہدایت تھے

زیر بحث زمانہ میں صحابہ کے فتوے ماثور و منقول ہو کر اکثریت سے پھیل چکے تھے۔ اور فقہاء کی فکر و نظر کامرکز بنے ہوئے تھے۔ صحابہ کے فتوے ان کے لیے چراغ ہدایت کا کام دیتے تھے جس کی روشنی میں وہ اجتہاد کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ ان کے اقوال و آراء سے وہ متاثر تھے اور ان کا زیادہ سے زیادہ احترام کرتے تھے۔ کتاب سنت میں جب کوئی چیز نہ ملتی تو ان کا مدار اعتماد صحابی کا فتویٰ ہی تھا۔ اگر کسی بات پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا تو بعد کے آنے والے فقہاء اور مجتہدین اس کے التزام پر مجبور تھے۔ اگر کسی صحابی سے کوئی ایسا قول سنا گیا جس کی مخالفت کتاب اور احبار و آثار سے نہ ہوتی ہو تو اکثر فقہاء اسے بے چون و چرا اختیار کر لیتے تھے۔ اور اگر کسی مسئلہ میں خود صحابہ مختلف الآراء ہوتے تھے تو پھر اکثر مجتہدین کی روش یہ ہوتی کہ وہ اس صحابی کا قول اختیار کرتے جو ان کے نزعات و میلانات سے مطابقت رکھتا۔ لیکن کسی حالت میں بھی اس دائرہ سے باہر قدم نہ نکالتے۔

عصر تابعین و مجتہدین میں بھی فقہاء کا یہی رویہ قائم رہا۔ اس سلسلہ میں اگرچہ انہوں نے کوئی قائم بالذات اصل اور دین کے اصول و احکام سے حاصل کیا ہوا کوئی قاعدہ فقہیہ وضع نہیں کیا تھا۔ لیکن عمل اسی مسلک پر تھا۔

اور اس عمل کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ جانتے تھے صحابہ کرام کی ہستی وہ ہے جو از روئے شہود و عیان نزول قرآن سے واقف ہے پس ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ صحابہ کرام کے جملہ آراء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوشہ چینی کا نتیجہ ہیں۔ اور جب کوئی امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو تو پھر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ صحابہ کے آراء مجرد اجتہاد فقہی نہیں تھے بلکہ وہ سنت سے قریب تر تھے۔

پھر تابعین کا دور آیا۔ معلمین اولین کی حیثیت سے انہوں نے آفاق میں فقہ اسلامی کا چرچا کیا۔ یہ ایسے ستارے تھے جن کی ضوفشانی سے آفاق میں نور اسلام جگمگا رہا تھا۔
آراء صحابہ اور اقوال ابو حنیفہ و شافعی

شافعی اس زمانہ میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے شیوخ حجاز کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ پھر مالک کے حلقہ میں تلمیذ کی حیثیت سے بیٹھے۔ جن کے نزدیک آراء صحابہ کے سامنے سر جھکا دینا منجملہ واجبات تھا۔ یہی نہیں کیا تابعین کو بھی وہی درجہ دیتے تھے۔ یعنی ان کے اقوال کو رائے پر مقدم رکھتے تھے۔ بلکہ عمل اہل مدینہ تک کو رائے پر ترجیح دیتے تھے۔ یہ بات بالکل طبعی تھی کہ شافعی ان خیالات سے متاثر ہوں۔ چنانچہ ابو حنیفہ جو امام القاضی تھے۔ یہ خود بھی اس تاثر سے خالی نہ تھے۔ اور اپنی رائے پر قول صحابی کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ آراء صحابہ کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

”صحابہ کی رائے خود ہماری اپنی رائے سے کہیں بہتر اور برتر ہے۔“
”شافعی نے اپنے ”الرسالۃ القدیمہ“ میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:
”علم واجتہاد کی رو سے، ورع و عقل کے اعتبار سے اور رسائی فہم کے لحاظ سے بہر حال صحابہ ہم پر فوقیت رکھتے ہیں۔ ان کے آراء ہمارے لیے بہتر اور برتر ہیں۔ اور ہماری رائے سے اولیٰ ہیں۔“

مذہب تابعی اور قیاس

ابن قیم نے شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے:

”علم کے کئی درجے ہیں جن کی ترتیب اس طرح قائم کی جاسکتی ہے: (۱) کتاب و سنت

(۲) کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اجماع

(۳) قول صحابی بشرطیکہ اس کی مخالفت میں کوئی ٹھوس چیز نہ ہو۔

صحابہ کے بعد تابعین کا نمبر آتا ہے۔ فقہاء حدیث مذہب تابعی کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ اور فقہاء رائے کا مسلک شیخ اہل عراق ابو حنیفہ کے الفاظ میں یہ تھا کہ جس طرح اجتہاد کرتے تھے ہم بھی کرتے ہیں۔

شافعی کا شمار مسلک ثانی کے اصحاب میں ہوتا ہے جن کی تائید واضح اور جلی طور پر ان کے اصول سے ہوتی ہے جس پر آگے چل کر گفتگو آئے گی۔

عمل اہل مدینہ کے بارے میں خود مالک کا مسلک کیا تھا؟

اب ہم ایک دوسرے بہت اہم اور نازک مسئلہ کو لیتے ہیں جس پر مالک رضی اللہ عنہ بڑی شدت اور سختی سے قائم تھے۔ وہ مسئلہ ہے عمل اہل مدینہ۔

مالک عمل اہل مدینہ کے اخذ پر بہت زیادہ زور دیتے تھے اس لیے کہ لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں کیونکہ یہی وہ مقام ہے جو مرکز ہجرت تھا یہیں قرآن نازل ہوا۔ یہ بحث اس خط میں آچکی ہے جو مالک نے لیث کو لکھا تھا اور جس کا معرکہ آرا جواب لیث نے مالک کو دیا تھا۔

بر حال یہ مسئلہ اس زمانہ کے فقہاء کے مابین رزمگاہ بدل و پیکار بن گیا تھا۔ اس مسئلہ پر ابن قیم نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مالک رضی اللہ عنہ عمل اہل مدینہ کا احکام ضروری سمجھتے تھے تو یہ مسلک دوسرے اہل امصار پر لازم نہیں آتا۔ نہ یہ مسئلہ دین میں حجت کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کی مخالفت کسی حال میں بھی روانہ ہو۔ بلکہ یہ ایک اختیاری چیز ہے۔ ابن قیم کے الفاظ یہ ہیں:

”خود مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے منع کیا کہ لوگوں کو عمل اہل مدینہ اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے۔ حالانکہ اس نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ ایسا کرنے سے گناہ ہے۔“

آگے چل کر ابن قیم نے لکھا ہے :

”صحابہ رسول مختلف شہروں میں متفرق اور منتشر ہو گئے۔ صحابہ کے ہر طبقہ کے پاس وہ علم تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمل اہل مدینہ ساری امت کے لیے ان کے نزدیک حجت لازمہ نہ تھا۔ یہ صرف ایک اختیاری مسئلہ تھا کہ وہ عمل اہل مدینہ پر عمل کیا کرتے تھے۔ در خود اپنی موطاسیں اور کسی دوسرے مقام پر انہوں نے کبھی یہ نہیں کہا ہے کہ عمل اہل مدینہ پر عمل نہ کرنا ایک ناجائز فعل ہے۔ وہ صرف اخبار مجرود کے طرز پر بتا دیتے ہیں کہ یہ ان کے شہر (مدینہ) کا معمول ہے۔ مالک رضی اللہ عنہ نے خدا انہیں اسلام کی طرف سے جزائے خیر دے، اجماع اہل مدینہ کا دعویٰ صرف چالیس سے کچھ زیادہ مسئلوں میں کیا ہے۔ باقی مسائل تین انواع پر مشتمل ہیں :

- ۱۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف نہیں کیا۔
- ۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف کیا۔
- ۳۔ وہ مسائل جو خود اہل مدینہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔

اور یہ مالک رضی اللہ عنہ کے ورع و تقویٰ کی انتہا تھی کہ انہوں نے کبھی یہ نہیں فرمایا کہ اس پر امت کا اجماع ہے اور اس کے خلاف چلنا روا نہیں۔ البتہ انہوں نے مذکورہ انواع میں سے نوع اول کے لیے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیحہ پر مقدم ہے اور نوع ثانی خبر واحد پر مقدم ہے اور ان کا تعلق امور نقلیہ سے ہے یعنی ایسے امور سے جن میں اجتہاد کا کوئی سوال نہیں۔

شافعی اہل مدینہ کا احترام کرتے تھے

حیات شافعی سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ وہ امام مالک کے شاگرد و رشید تھے۔ انہوں نے اپنی تعلیمی زندگی کا بڑا حصہ انہی کے دامن ماطفت میں بسر کیا۔ ۱۷۱ھ میں

میں جب پہلے پہل بغداد گئے تو ان کا شمار اصحاب مالک میں ہوتا تھا۔ وہ فقہ اہل مدینہ کے حامل تھے۔

امام مالک کی شاگردی اور فقہ اہل مدینہ سے وابستگی کا یہ عالم تھا کہ شافعی نے اس سلسلہ میں بہت سے مناظرے کیے۔ اپنے استاد بھائیوں یعنی امام محمد کے شاگردوں کے ساتھ بھی۔ اور خود اپنے استاد امام محمد سے بھی۔ یہ تمام باتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ وہ اپنے شیخ امام مالک سے کس درجہ متاثر تھے۔ اور ان کے افکار و آراء کو کتنی اہمیت اور وقعت کا حامل سمجھتے تھے۔ چنانچہ شافعی سے ایسے متعدد اقوال منقول ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اہل مدینہ کا احترام بہت زیادہ کرتے تھے اور ان کی عظمت اور برتری میں رطب اللسان رہتے تھے۔

عمل اہل مدینہ مخالف حدیث ہو تو قابل رد ہے

بیہقی نے شافعی کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس میں یونس بن عبد الاعلیٰ سے روایت

ہے کہ: ”کسی مسئلہ میں ایک مرتبہ شافعی رضی اللہ عنہ مناظرہ کر رہے تھے۔ دورانِ مناظرہ میں انہوں نے فرمایا:

”خدا کی قسم سچائی کے ساتھ میں تمہیں ایک نصیحت کرتا ہوں۔ اگر کسی معاملہ میں تم اہل مدینہ کا عمل دیکھو لیکن (شرعی حیثیت سے) اس کی کوئی اصل نہ پاؤ، یا روایت در روایت کی حیثیت سے، وہ ضعیف ہو تو اس کی ذرا بھی پروا نہ کرو۔ اور بالکل اس کی طرف التفات نہ کرو۔“

شافعی کے ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ گو وہ عمل اہل مدینہ کو اختیار کرتے تھے اور اس پر عامل رہتے تھے لیکن اگر وہ عمل کسی حدیث سے متصادم ہو تو اس سے عدم التفات واجب قرار دیتے تھے۔

اس جگہ اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ شافعی کا یہ قول اس وقت کا ہے جب ابھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کے قواعد نہیں وضع کیے تھے۔ اس کے بعد تو جس مسلک پر سختی سے وہ عامل تھے یہ تھا کہ حدیث پر کتاب اللہ کے سوا کسی چیز کو تقدیم نہیں حاصل ہے۔

آگے چل کر اس موضوع پر پھر گفتگو آئے گی۔

عمل اہل مدینہ کی اہمیت اور حیثیت سے نہ کسی فقیہ کو کبھی انکار رہا ہے ،
نہ مجتہد کو ، نہ عامی کو ۔

لیکن امام مالک نے عمل اہل مدینہ کو یکے از اولیٰ احکام و مصاویر فقہیہ بنا دیا
یا کم از کم اپنی حد تک بنائے رکھا ۔ لیکن دوسرے ائمہ فقہانے ان کے مسلک کی
تائید نہیں کی ۔ ان کے نزدیک اصل چیز کتاب و سنت ہے ۔ اگر عمل اہل مدینہ اس
کی تائید و توثیق میں ہے تو سبحان اللہ ، اور اگر نہیں ہے تو پھر قابل رد ہے ۔

امام مالک کے دوسرے فقہاء اور خاص طور پر امام شافعی ہی مسلک رکھتے ہیں
اس مسئلہ نے کسی حد تک نزاعی صورت اختیار کر لی ہے ۔ لیکن ائمہ اور فقہاء کی
اکثریت اسی اصول پر عامل اور اسی اصول کی حامل ہے ۔

امام شافعی نے بہ وضاحت اس مسئلے پر جب بھی اظہار خیال کیا ہے یہی فرمایا ہے

مصادر فقہ اسلامی (۳)

اجماع

اجماع : ایک اختلافی اور جدلی مسئلہ

گزشتہ صفحات میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ جمہور فقہاء صحابہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے بشرطیکہ وہ مخالف کتاب و سنت نہ ہو۔ اس معاملہ میں فقہاء کے مابین کسی طرح کا اختلاف نہیں تھا۔ خواہ وہ فقہاء رائے ہوں یا فقہائے حدیث۔ یہ بھی معلوم ہو چکا کہ مالک اہل مدینہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے اور اسے حدیث صحیح پر تقدیم دیتے تھے۔ کیونکہ اگر کوئی حدیث مخالف اجماع ہو تو وہ سزاوارق قدح ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ میری امت گراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

اس سے اور اس طرح کی حدیثوں سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اجماع کی حیثیت دین میں حجت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ اپنے مجاہدات میں اجماع کو دلیل کے طور پر ذکر کیا کرتے تھے۔ لیکن صورت یہ ہوتی تھی کہ بدل کرنے والوں میں ایک اجماع کا دعوے کرتا تھا۔ دوسرا اس کے دعوے کو قبول کرنے سے انکار کرتا تھا۔ اعتراض نفس اجماع پر نہیں تھا اس کے وجود کے تحقق پر تھا۔

اس طرح عناصر بدل کا ایک عنصر اجماع بھی بن گیا جس پر معین قضایا میں طرفین سلباً

یا ایجاباً تنازعہ کرتے تھے۔ مناظروں میں یہ تنازعہ اور بڑھا۔ بعض غلو پسند طبائع نے اسے دلیل بنالیا اور حجت قرار دے لیا۔

شافعی مناظرین فقہاء کے مختلف مذہبی فرقوں سے اور ان کے انداز سے خوب واقف تھے عام اس سے کہ یہ فقہاء غلو کے عادی ہوں یا میانہ روی کے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے ہدال میں اجماع پر جھگڑتے رہتے تھے۔ چنانچہ یہ موضوع بھی ایک جدلی موضوع بن گیا اور پھر بحث نظر کے دائرہ میں مستقل طور پر داخل ہو گیا۔ اجماع کی اصل قرآن کریم ہے

شافعی نے اجماع کا مہداتلاش کر لیا۔ اس سے پہلے لوگ کتاب الہی سے اس کی اصل کی معرفت پر متوجہ ہوئے بغیر صرف حدیث نبوی کے پیش نظر اس نام پر شفقت ہو گئے تھے۔

لیکن شافعی نے جب اس مسئلہ پر غور کیا تو اس کی اصل کتاب الہی سے ڈھونڈنا شروع کی اور ذیل کی آیت میں انہوں نے اپنا مقصود پالیا :

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُوْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا۔
یعنی :

ہدایت کے واضح ہونے کے بعد جس نے رسولؐ سے جھگڑا کیا۔ اور مومنین کے راستے کے علاوہ کسی دوسرے راستے پر ہو لیا اسے ہم جہنم میں جھونک دیں گے اور وہ بڑی بُری جگہ ہے۔

اثبات اجماع کے لیے مقایسین و موازین
حقائق شرعیہ کی روشنی میں شافعی اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اجماع حجت ہے جب کہ اس کے اعتراف کے بغیر چارہ نہیں۔ تو انہوں نے اس کے لیے بھی مقایسین اور موازین

(۱) یہ استدلال محل نظر ہے جس پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

وضع کیے تاکہ بغیر برہان کے اگر کوئی اجماع کا دعویٰ کرے تو اس کا بطلان کیا جاسکے۔
 کیونکہ شافعی نے یہ بھی محسوس کیا تھا کہ مجاہدات میں دعوائے اجماع کے زیر سایہ
 اس کی کوئی علمی اساس قائم نہیں ہوئی ہے اور اگر مجاہدین اور محامین کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا تو
 اس سے علمی انار کی پیدا ہو جائے گی، اور استدلال فقہی ساقط ہو جائے گا۔ لہذا اجماع
 کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد قرار دیا۔ کیونکہ کتاب و سنت سے انکار کسی مسلمان
 کے لیے بھی ممکن نہیں۔

اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے

لیکن اجماع کی عملی حیثیت کے بارے میں یعنی اس کے تحقق وجود کے بارے میں
 شافعی کی رائے کچھ اور تھی۔ ایک علمی مناقشہ کے موقع پر انہوں نے فرمایا،
 ”اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے۔“

ایک اور منظرہ میں اپنے حریف سے انہوں نے کہا:
 ”جب تم یہ کہتے ہو یہ اجماع ہے، تو ایک دوسرا اہل علم کہتا ہے یہ اجماع
 کیسے ہو سکتا ہے بلکہ تمہارے دعویٰ کی رو سے تو یہ اجماع ہر جہت سے
 اجماع اختلاف ہے۔“

شافعی بعض امور میں اجماع کامل کے قائل تھے

شافعی بعض امور میں اجماع کے قائل تھے۔ ہر جہت سے وجود اجماع کے منکر
 نہیں تھے۔ ایک منظرہ کے دوران میں حریف نے پوچھا:

”کیا اجماع آج تک ہوا بھی ہے؟ میں نے کہا الحمد للہ بہت سے مواقع
 پر۔ مثلاً جملہ فرائض میں اتنا کامل اجماع ہے کہ کوئی بھی اس سے لاعلمی کا
 اظہار نہیں کر سکتا۔“

اس جگہ ہم اسی حد تک اکتفا کرتے ہیں۔ پھر جب اصول شافعی پر گفتگو آئے گی تو اس مسئلہ پر زیادہ تفصیل سے بحث کر سکیں گے^(۱)۔

(۱) فقہ اسلامی میں اجماع ایک متفق علیہ اور اجماعی مسئلہ ہے۔ یعنی جہاں تک اجماع کی اہمیت اور حیثیت کا تعلق ہے کسی کو بھی اس کی بالادستی سے انکار نہیں ہے۔ سب اسے فیصلہ کن تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن جب اس کے حدود و نفاذ کا سوال سامنے آتا ہے تو معاً اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور ناقابلِ مفاہمت بن جاتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اجماع کو ایک خاص پیمانے سے ناپتا ہے۔

امام شافعی نے اس مسئلہ پر زیادہ گہرائی کے ساتھ غور و خوض کیا ہے۔ اور ایک حد تک اسے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اب تک گنگنا، اور مبہم رہا ہے اس کے بہت سے گوشے اب تک صاف نہیں ہو سکے۔ لیکن سچ پوچھیے تو یہ صرف لفظی بحث ہے۔ اسلام کا کوئی اصول ایسا نہیں ہے جو کتاب و سنت سے طے نہ ہو چکا ہو اور اجماع کا محتاج ہو۔

(دوئیں احمد جعفری)

مصادر فقہ اسلامی (۴)

عبارات نفوس

فقہاء کا اختلاف فکر و نظر

فقہاء کا اختلاف فکر و نظر صرف اولیٰ کے انواع و مراتب اور ان کی قوت و شدت تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ بہت زیادہ گہرا، اور سنگین اختلاف نفوس فقہیہ کے دلائل میں تھا۔ اس مناقشہ نے پیکار لفظی کی صورت اختیار کر لی تھی۔

مناظروں میں جب الفاظ اور ان کے مدلولات پر اختلاف شروع ہوتا تھا تو اختلاف کا دائرہ بہت زیادہ وسعت اختیار کر لیتا تھا، اور اس کے اطراف و جہات متنوع ہوتے تھے۔ یہ مناظرے بہت زیادہ برہمی اور اشتعال کا رنگ اختیار کر لیتے تھے۔ جب عربی کے بعض صیغوں کے تعین معنی پر اختلاف شروع ہوتا تھا جو قرآن پر مبنی ہوتا تھا، اور جس کے مفہوم و معنی کی تعین سنت یا عرف عرب کے کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔

محتمل المعانی الفاظ کے مفہوم کی تعین

مثلاً فعل امر میں کسی معنی مشترک ہیں۔ اس لفظ سے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں وہ ابا حنظل اور جواز پر بھی مشتمل ہیں۔ ارشاد و نصیحت پر بھی۔ اور از روئے استحسان و فضیلت کسی چیز کی طلب کے بھی۔ اور قسم و لہزہ دم کے ساتھ کسی چیز کے طلب کے بھی۔

چنانچہ نفس قرآنی یا نبوی میں جب یہ لفظ استعمال ہوتا ہے تو ان سارے معانی کو

محتمل ہوتا ہے اور معنی کی تعیین یا قرینہ لفظی سے کی جاسکتی ہے یا کسی اثر سے یا تفسیر نبوی سے یا قرینہ مقام و حال سے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا -

یعنی:

جب تم احرام کھول دو تو شکار کر دو۔

”شکار کر دو“ یہ حکم یعنی امر کا صیغہ ہے۔ یہ لفظ اباحت، ارشاد و نصیحت اور طلب

کے معنی پر مشتمل ہے۔ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں؟ یہ لفظ جب سے ملایا جائے گا تو قرینہ لفظی سے ثابت ہو جائے گا کہ چونکہ احرام حج باندھنے کے بعد شکار کرنا حرام تھا، لہذا اب اسے کھول دینے کے بعد جائز ہو گیا۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ اس جگہ مراد اباحت ہے۔ اسی طرح ہر صیغہ امر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اور معلوم کر لیا جاسکتا ہے کہ اس سے درحقیقت کیا مراد ہے؟

امرو نہی کا مفہوم حقیقی کیونکر متعین ہو؟

لیکن یہ اصول بھی اختلاف سے خالی نہیں۔ ایک اختلاف تو قرائن اور ان کے مدلول کی قوت میں پیدا ہوتا ہے۔ جس قرینہ کو ایک آدمی تسلی بخش سمجھتا اور مطمئن ہو جاتا ہے۔ دوسرا اسے ناقابل قبول سمجھتا ہے اور نہیں مطمئن ہوتا۔ یہ اختلاف ہم نص جنائی میں ہوتا ہے۔

دوسرا اختلاف صیغہ امر کے تعیین معنی میں قاعدہ عامہ کے سلسلہ میں ہوتا ہے جس میں اصل، طلب لازم ہوتی ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو، اصل اباحت ارشاد ہوتی ہے جب تک کہ طلب لازم یا غیر لازم کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

اسی طرح ”نہی“ کا معاملہ ہے۔ لفظ نہی تحریم، کراہت اور ارشاد تین معنوں پر محتمل ہوتا ہے۔ اصل مراد صیغہ نہی سے کیا ہے اس کا تعیین قرائن ہی سے کیا جاسکتا ہے کیونکہ نصوص جزئیہ میں علماء کا یہ اختلاف اس بات پر ہوتا ہے کہ آیا یہ نہی تحریمی ہے یا اس کے

خلاف بھی کوئی دلیل موجود ہے؟

شرط منہی عنہ کا ارتکاب صرف گناہ سے یا قابل فسخ؟

اختلاف صرف دلائل نہی تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اور زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی عقد (نکاح) کسی خاص وصف منہی عنہ کے ساتھ باندھا جائے تو اسے قائم رکھا جائے گا یا باطل قرار دیا جائے گا؟ آیا یہ شرط اس کا وجود باقی رکھے گی یا عقد قائم رکھے گا مگر شرط ساقط کر دے گی؟ یا شرط منہی عنہ کے باعث عقد ہی فسخ ہو جائے گا؟ اور اگر عقد کرنے والوں نے اسے فسخ نہ کیا تو گناہ گار ہوں گے؟

حنفیہ کہتے ہیں عقد تو ہو جائے گا لیکن اس کا فسخ کر دینا واجب ہے۔ دوسرے مذاہب فقہی کے نزدیک عقد منعقد نہیں ہوگا۔

اسی طرح شارع نے ایک نصوص حال میں طلاق سے منع کیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس حال میں طلاق دے دیتا ہے تو اس فعل کے گناہ ہونے کے باوجود سوال یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ کیونکہ شارع کی طرف سے جب نہی وارد ہوئی ہے تو یہ طلاق کیوں نہ باطل قرار دی جائے؟ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ طلاق تو واقع ہو جائے گی مگر طلاق دینے والا گناہ گار ہوگا۔ لیکن شیوخ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ مورد نہی ہونے کے باعث طلاق واقع نہیں ہوگی۔

صحابہ بھی بعض الفاظ کی تعین معنی میں مختلف الرائے تھے

ولالات الفاظ مشترکہ کی تعین میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ جیسا کہ صحابہ، پھر تابعین، پھر مجتہدین اس لفظ "قرو" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ قرآن میں وارد ہوا ہے:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَجَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوءٍ

یعنی:

طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک انتظار کریں۔

بعض صحابہ "قروء" کے معنی "طرہ" کے لیتے ہیں۔ بعض "حیض" کے۔ اختلاف صحابہ کے بعد تابعین اور مجتہدین بھی اس باب میں مختلف الرائے ہیں۔

ان موضوعات پر شافعی فقہاء سے برابر مجادلہ کرتے رہے۔ حجب وہ تدوین اصول
استنباط کی طرف متوجہ ہوئے تو اس زمانہ میں یہ اختلافی مسائل غیر معمولی اہمیت کے
حامل تھے۔ لیکن ان کی عربی دانی اور اسالیب عربیہ واقفیت نے یہ مشکل آسان
کر دی۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح طور پر بتائیں گے۔

خلاصہ کلام

ایک جائزہ

حضرات قدیمہ کا امتزاج
یہ تھا شافعی رضی اللہ عنہ کا زمانہ !

وہ زمانہ جس میں دین جدید — اسلام — کے زیر سایہ حضرات قدیمہ، ہند، فارس اور یونان کی تہذیبیں باہم روشناس ہوئیں۔ اور ان حضرات متبائنہ میں امتزاج پیدا ہوا۔

عقلی اور فکری اعتبار سے یہ عہد درجہ شادابی اور کامکاری کا زمانہ تھا۔
محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث و اخبار کا صدق جانچنے کے اصول وضع کیے اور قاعدے مقرر کیے۔ وہ ضوابط اور مقایسے بنائے جن سے ثقافت رجال کی معرفت آسان ہو گئی۔ مرویات میں سے شاذ روایتیں الگ چھانٹ دیں۔ اس بات کی وضاحت کر دی کہ کون سی حدیثیں دین میں حجت صحیح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور کون سی نہیں رکھتیں۔ پھر ان حدیثوں کی تدوین کی جو معیار کے لحاظ سے صحیح تھیں۔ اور مقتضائے مقایسے کے مطابق ان کے صدق کو مرجع قرار دیا۔

بیت الحرام مؤتمر علمی کی حیثیت سے

ان فرق مختلفہ میں سے ہر فرقہ اپنی رعایت کے لیے اور اپنے افکار و آرا کی نشر و اشاعت کے لیے راستہ بنا رہا تھا۔ ہر فرقہ اپنا ایک فقہی مذہب رکھتا تھا جس کے

لیے مناظرے بھی ہوتے تھے۔ اور جدال بھی اور کتاب و سنت سے دلیل لائی جاتی تھیں شافعی کا احتلاط ان تمام فرقوں سے تھا۔ وہ ہر ایک سے بحث کرتے، مناقشہ کرتے، مناظرہ کرتے اور دلائل فقہی کو استوار کرتے، اور اولہ مذہبی کو واضح کرتے۔ علماء وقت کے پاس جو کچھ تھا اسے پرکھتے اور ہر صالح چیز قبول کر لیتے۔ جہاں حجت نظر آتی اسے لے لیتے۔ مگر وہ فقہاء محدثین کے یہ علماء ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہوتے تھے۔ طلب حدیث کے لیے دور دراز مقامات کا سفر کرتے۔ حصول فقہ کے لیے نزدیک و دور کی پروا نہ کرتے۔ ہر جگہ پہنچتے۔ طلب قرآن کے لیے ہر درپر دستک دیتے۔ ہر بارگاہ علم کا دروازہ کھٹکھٹاتے۔

شافعی ان سے ملتے رہتے تھے خصوصاً بیت الحرام میں جو ایک طرح کی علمی کانفرنس کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور جہاں دور و نزدیک ہر جگہ کے علماء آتے رہتے تھے۔ یہ ملاقات زیادہ نتیجہ بخش ثابت ہوتی۔ یہاں تبادلہ فکر و خیال کے زیادہ بہتر مواقع میسر تھے۔ انسانی علمیہ مختلفہ سے شناسائی کی جلد سہولتیں حاصل تھیں۔ صحیح اور تسلیم آراء کو پرکھنے کے لیے مناظرے بھی ہوتے۔ نشاۃ اولیٰ کے دور میں حرم علی شافعی کا مرکز تھا۔ تدوین سنت اور تدوین فقہ

یہاں فقہاء رائے اور فقہاء حدیث کا جھگڑ بھی ہوتا۔ طلب حقیقت کے لیے ان کے باہم مناظرے ہوتے۔ اور بظاہر جن کے ملنے کا کوئی امکان نہ تھا وہ یہاں آکر اس طرح گھل مل جاتے کہ فقہاء حدیث رائے کو استعمال کرنے لگتے۔ اور فقہاء رائے کو حدیث کے معیار سے پرکھنے لگتے۔ اور پھر تلاش و جستجو کے بعد اپنی رائے کو حدیث صحیح سے ہم آہنگ کر لیتے یا اپنے بعض آراء سے حدیث کا علم ہو جانے کے بعد رجوع کر لیتے۔

خلفائے راشدین کے دور میں جو صحابہ مختلف دیار و امصار میں منتشر ہو گئے تھے ان کا علم بھی مختلف شہروں میں ان کے ساتھ ساتھ پہنچا۔ اور پھیلا۔ پس فقہاء بلدان انہی صحابہ کے علم کے وارث تھے۔ ہر فقیہ اپنی نزعیت اور میدان کے مطابق ان افکار و آراء

کو قبول کرتا یا جو امر زیادہ مدلل نظر آتا اسے اختیار کر لیتا۔ یا جو بات عصر و ماحول سے زیادہ مطابق ہوتی اسے تسلیم کر لیتا۔

پھر تدوین سنت کے بعد تدوین فقہ کا مرحلہ شروع ہوا۔ اور اس کی تعلیم و تدریس اور نقد و تمحیص کی باری آئی۔ وہ بات فوراً قبول کر لی جاتی جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہوتی۔ شافعی کے مواہب اور قوت علم و مطالعہ

اس عصر میں مناظروں کی بھی بہت کثرت رہی۔ حقیقی اور مفروضہ مسائل پر فتوے مرتب ہوئے۔ وہ اصول عالم وجود میں آئے جن کی روشنی میں احکام فرعیہ کی تفریح ممکن ہو گئی۔ اس راستہ کی تشکیل آسان ہو گئی جو واجب الاتباع ہو۔ مناظرات ہی کے باعث اصول استنباط اور استدلال فقہی کے مقابلیں اور موازین بن گئے۔ پھر یہ بحثیں بھی چلیں کہ کس طرح کی حدیثیں واجب الملاحظہ ہیں؟ کیا حدیث متصل کے ساتھ حدیث مرسل بھی قبول کی جاسکتی ہے؟ یا حدیث مرسل ناقابل قبول، اور صرف حدیث متصل قابل قبول ہے؟ پھر یہ کہ کتاب کے مقابلہ میں سنت کا مقام کیا ہے؟ آیا سنت سے صرف تبیین قرآن کا کام لیا جاسکتا ہے یا قرآن کے احکام پر اس سے زیادتی ہو سکتی ہے؟ اور یہ کہ سنت بعض احکام قرآنی کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ پھر نسخ پر بحث و مناقشہ کا بازار گرم ہوا کہ نسخ کب، کس طرح اور کیونکر ممکن ہے؟

یہ تھے وہ مسائل اور مباحث جن پر جدل و مناقشہ کا سلسلہ جاری رہتا۔

شافعی اسی عہد میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے مناظروں میں بھی حصہ لیا۔ اور اس طرح جو ثروت علمیہ عظیمہ پیدا ہو گئی تھی اس سے بھی فائدہ اٹھایا۔ کیونکہ ان کی قوت علم و مطالعہ اور مواہب نے ان میں غیر معمولی صلاحیت پیدا کر دی تھی۔ غرض ان اسلحہ سے مسلح ہو کر ایک ہاتھ میں اپنے افکار، اور ایک ہاتھ میں اپنا مذہب فقہی لے کر وہ میدان میں اترے۔

(۱) امام شافعی سے پہلے جو ائمہ — مثلاً امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ — گزرے، ان کے عہد میں بہت سے فقہی اور فقہی فنون عالم تکوین میں تھے یعنی بن رہے، ایک باضابطہ، منظم، اور مرتب صورت (باقی اگلے صفحہ پر)

دگرزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

ابھی انہوں نے نہیں اختیار کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے عہد کی اصطلاحات بعد کے عہد کی اصطلاحات سے ہم لفظی کے باوجود معنائی مختلف اور کہیں کہیں متضاد اور متباہن ہیں۔ لیکن امام شافعی کو ایک سہولت یہ حاصل تھی کہ ان کے عہد میں یہ مرحلہ سر ہو چکا تھا۔ اور فنونِ علمی بڑی حد تک مرتب، منظم اور مدون ہو چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جن اصطلاحات کو اپنے بیان و کلام میں لاتے ہیں وہ حقیقی معنی میں وہی اصطلاحیں ہیں جو مروج ہیں۔

(درمیں احمد جعفری)

عہد شافعی کے فرق اسلامیہ (۱)

شیعہ

اسلام کا سب سے قدیم فرقہ

اسلامی فرقوں میں سب سے قدیم فرقہ شیعہ ہے۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد آخر میں اس سیاسی مذہب کا ظہور ہوا۔ پھر علی رضی اللہ عنہ کے دور میں یہ پھولا پھیلا۔ اور نشو و نما حاصل کی۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب لوگوں سے مختلط ہوئے تو ان کے مواہب اور قوت دینی و علمی نے لوگوں کو مسحور کر لیا۔ عوام کی اس بے پناہ عقیدت نے غلو پسند طبائع کو موقع فراہم کیا اور انہوں نے عوام میں اپنے فرقہ کو پھیلانا شروع کر دیا۔

پھر جب امویوں کا دور شروع ہوا اور وہ علویوں پر مظالم ڈھانے لگے تو طرح طرح کے مصائب کا تواتر اور نزول اثر کیے بغیر نہیں رہا۔ عوام کے دلوں میں اس خاندان سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ بھڑک اٹھی اور لوگ علیؑ اور ان کی اولاد کو شہید ستم سمجھنے لگے۔ اس طرح نطق مذہب شیعہ میں وسعت پیدا ہوئی، اور ان کے حامیوں اور انصار کی تعداد یوں فیوماً بڑھنے لگی۔

مذہب شیعہ کا بنیادی اصول

شیعی مذہب کا اساسی اور بنیادی اصول یہ ہے:

”امامت کا تعلق مصالح امت سے نہیں ہے کہ وہ امت کی صوابدید پر قائم کی جائے، اور امام امت کے افراد کی رائے کے مطابق منتخب ہو، بلکہ

امامت ایک دینی رکن ہے۔ قاعدہ اسلام ہے۔ کوئی نبی اس سے اغفال نہیں
 برت سکتا۔ نہ اسے امت کو تفویض کر سکتا ہے۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ
 وہ امت کے لیے ایک امام متعین کر جائے۔ اور وہ امام کبار و صغائر سے

معصوم ہو۔
 تفصیل علیؑ کا عقیدہ

اس اصول کی روشنی میں علیؑ ابن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلیفہ مختار
 تھے۔ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تبارک و تعالیٰ علیہم میں سب سے افضل تھے۔
 بعض سابقین صحابہ اور بعض ہنوامیہ بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے

یہ بارت پیش نظر رکھنی چاہیے کہ جملہ صحابہ پر تفصیل علیؑ کے صرف شیعہ ہی نہیں قائل تھے
 بلکہ بعض سابقین صحابہ کی رائے بھی یہی تھی۔ مثلاً عمار بن یاسرؓ، مقداد بن الاسودؓ، ابو ذر غفاریؓ،
 سلمان الفارسیؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابویوبؓ، سہل بن حنیفؓ، عثمان بن حنیفؓ،
 ابوالہشیمؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابوالطفیل عامر بن وائلؓ، عباس بن عبدالمطلبؓ، اور ان کے صاحبزادے
 اور جملہ بنو ہاشم، شروع شروع میں زبیر بھی اس کے قائل تھے بعد میں ان کا خیال بدل گیا۔ خود بنی امیہ
 میں کئی ایسے لوگ تھے جو دوسرے صحابہ پر تفصیل علیؑ کے قائل تھے۔ مثلاً خالد بن سعید بن العاصؓ اور
 عمر بن عبد العزیزؓ۔

شیعوں کے مختلف درجات

اپنے عقیدہ کے لحاظ سے شیعہ مختلف درجات رکھتے تھے۔ بعض ان میں علیؑ اور ابنائے علیؑ
 کے بارے میں غیر معمولی طور پر غلو پسند تھے۔ بعض ان میں میانہ رو اور اعتدال پسند تھے۔
 جو لوگ اعتدال پسند تھے۔ جو بقیہ صحابہ پر تفصیل علیؑ کے تو قائل تھے لیکن کسی کی تکفیر نہیں
 کرتے تھے۔ ابن ابی الحدید نے گروہ معتزلین کے بارے میں کہا ہے:
 ”اس مسئلہ میں اصحاب نجاۃ و خلاص و فوز و تودہ لوگ تھے جنہوں نے میانہ روی

اختیار کیا۔ لیکن ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ علیؑ آخرت میں افضل الخلق، منزلت کے اعتبار سے جنت میں سب سے اعلیٰ اور دنیا میں افضل الخلق تھے۔ وہ غیر معمولی اور گونا گوں خصائص، مزایا اور مناقب کے حامل تھے۔ جس شخص نے ان سے دشمنی کی، یا جنگ کی، یا بغض رکھا، وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا دشمن ہے۔ اور کفار و منافقین کے ساتھ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ البتہ توبہ کر لے اور حب اور دلائے علیؑ پر مرے تو دوسری بات ہے۔

باقی رہے وہ افاضل ہاجرین و انصار جہنوں نے علیؑ سے پہلے مسند خلافت پر تمکین اختیار کی۔ تو اگر علیؑ نے ان کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف برہمی اور غضب کا اظہار کیا ہوتا، یا ان کے کسی فعل سے اظہار ناراضی کیا ہوتا۔ خواہ تلوار بے نیام کر کے یا اپنی طرف دعوت دے کر، تو بے شک ہم کہتے کہ وہ ہلاک ہوئے کیونکہ غضب رسولؐ کے مورد بنے، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

اللہم وال من والاه وعاد
من عاداه - اے اللہ جو علیؑ سے محبت رکھے تو اس سے
محبت کر، جو علیؑ سے عداوت کرے تو اسے
دشمن رکھ۔

رسول اللہؐ نے علیؑ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ:
حرابک حربی و سلمک
سلمی - تم جس سے جنگ کر داس سے میری جنگ
ہے۔ تم جس سے صلح کر داس سے میری صلح ہے۔

علیؑ سے یہ بھی ارشاد رسولؐ ہے کہ:
لا یحبک الامومن ولا
یبغضک الامنافق - لا یحبک الامومن ولا
یبغضک الامنافق - تم جو سے محبت کرنے والا مومن اور بغض رکھنے
والا منافق ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علیؑ اپنے سے پہلے کے خلفاء سے راضی رہے۔ ان کی امامت قبول کی۔ ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے پیچھے نماز پڑھی۔ ان سے رشتہ و پیوند

کے تعلقات قائم کیے۔ پھر ہم کس طرح ان خلفاء ثلاثہ کے خلاف لب کشائی کر سکتے اور ان پر اعتراض و طعن کر سکتے ہیں؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب علیؑ نے معاویہ سے برأت اختیار کی تو ہم نے بھی ان سے برأت اختیار کر لی۔ جب انہوں نے لعنت کی، ہم نے بھی لعنت کی۔ جب انہوں نے اہل شام کے ضلال اور وہاں کے موجود صحابہ مثلاً عمر بن العاص، اور عبداللہ، ان کے بیٹے وغیرہ کے خلاف گمراہی کا حکم لگایا۔ تو ہم نے بھی ان کے ضلال کا حکم لگایا۔ حاصل کلام یہ کہ ہم علیؑ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رتبہ نبوت کا امتیاز مانتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ ہر فصل میں دونوں کو برابر کا شریک گردانتے ہیں۔ ان اکابر صحابہ پر ہم بالکل طعن نہیں کرتے جن کے بارے میں طعن علیؑ کی روایت ہمارے نزدیک نا درست ہے۔ ہم ان کے ساتھ وہی رویہ رکھتے ہیں جو علی علیہ السلام نے ان کے ساتھ رکھا تھا۔

شیعوں کا غالی طبقہ

لیکن شیعوں کا غالی اور انتہا پسند طبقہ وہ ہے جو علیؑ کو مرتبہ نبوت سے بھی اونچا ورجہ دیتا ہے۔ چنانچہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ درحقیقت نبوت علیؑ کے لیے تھی لیکن جبریل سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پر دانہ نبوت لے کر پہنچ گئے۔ بعض نے علیؑ کو مرتبہ الوہیت تک پہنچا دیا۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ خدا نے علیؑ اور ابنائے علیؑ میں حلول کر لیا تھا۔ یہ قول بالکل ویسا ہی ہے جیسا نصاریٰ کا قول عیسے کے لیے۔ بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ ہر امام میں خدا حلول کرتا ہے اور پھر یہ الوہیت ایک امام سے دوسرے میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔

شیعوں کے مختلف گروہ اور ان کے عقائد

شیعوں کی بڑی جماعت اس کی قائل ہے کہ امام آخر مرے نہیں زندہ ہیں جب

وہ واپس آئیں گے تو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے، جو ظلم و جور سے بھر چکی ہوگی۔
ایک گروہ شیعہ کا یہ خیال ہے کہ علی بن ابی طالب زندہ ہیں۔ ان کا انتقال نہیں ہوا۔
یہ گروہ سببیہ کہلاتا ہے۔

ایک دوسرا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ زندہ ہیں اور مقام رضوی میں ہیں

جہاں
ایک اور گروہ ہے جو کہتا ہے کہ یحییٰ ابن زید کو پھانسی نہیں دی گئی نہ وہ قتل کیے گئے
بلکہ وہ زندہ ہیں۔

اشنا عشریہ کا قول ہے کہ بارہویں امام محمد بن الحسن العسکری تھے۔ یہی مہدی ہیں
وہ اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے اور وہیں سے غائب ہو گئے۔ آخری زمانہ میں
برآمد ہوں گے اور دنیا کو عدل سے بھر دیں گے چنانچہ یہ لوگ ان کی آمد کا انتظار کر رہے
ہیں۔ بعض لوگ بعد نماز مغرب تہ خانہ کے دروازے پر گھوڑا لے کر پہنچتے ہیں اور ان کا
نام لے کر انہیں پکارتے ہیں۔ اور دعوت خروج دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ تارے بھلوانے
لگتے ہیں۔ پھر یہ واپس آتے ہیں اور دوسرے روز پھر یہی کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا
قول ہے کہ امام آخر کا انتقال تو ہو گیا لیکن وہ از سر نو زندہ ہو جائیں گے اور اس دعوے
کا استشہاد قرآن کریم کے قصہ اصحاب کف سے کرتے ہیں۔

شیعوں کا ایک طائفہ مذکورہ بالا آراء کے ساتھ ساتھ ایسے آراء کا بھی حامل ہے جو دین
کے لیے اور پوری نسل کے لیے ایک مفسدہ اور اجتماعی خطرہ ہے۔ انہوں نے شراب و مردار
اور نکاح محارم کو جائز کر رکھا ہے۔ تاویل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:

لِیْسَ عَلَی الدِّیْنِ اَمْتٌ وَّعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِیْہَا طَعَمُوا اِذَا
مَا اتَّقَوْا وَاَمْتُوا وِعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ -

یعنی:

”جو لوگ ایمان لے آئے اور جنہوں نے نیک اعمال کیے۔ ان پر جو کچھ وہ کھاتے ہیں کوئی حرج نہیں جب کہ وہ متقی، مؤمن اور صالح رہیں۔“

ان کا یہ خیال بھی ہے کہ قرآن میں مردار، خون اور لحم حنزیرہ کی جو تحریم وارد ہوئی ہے وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بعض رکھنا لازم ہے۔ مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، اور معاویہؓ۔ اور قرآن میں جو فرائض کے احکام ہیں وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور موالات لازم ہے۔ مثلاً علیؓ، حسنؓ، حسینؓ، اور ان کی اولاد۔

شیعیت کی اصل یہودیت ہے یا فارسیت؟

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ شیعوں کے ہاں آراء مختلفہ کا امتزاج بکثرت ہے اور افکار غیر ان کے ہاں وافر طور پر ملتے ہیں۔ ان کے ہاں ادھام کثیرہ اور خواطر باطلہ بہت زیادہ ہیں۔ جو ملل قدیمہ سے ماخوذ ہیں۔ جنہیں انہوں نے اسلام کا لباس پہنا دیا ہے۔ حدیث ہے کہ عقیدہ توحید تک جو اسلام کا نہایت صاف اور واضح عقیدہ ہے ان کے ہاں تنگ سے تنگ تر دائرہ میں مقید ہو گیا ہے۔

بعض دانشورانِ یورپ کے خیال میں شیعیت کی اصل میں مختلف الآراء ہیں۔ کیونکہ ان کے بعض مبادی اسلام میں وخیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پروفیسر ولہوسن کا خیال ہے کہ شعی یہودیت سے نکلا ہے۔^(۲۱) دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس فرقہ کا بانی اور مؤسس عبد اللہ بن سبلہ یہودی تھا۔ پروفیسر ڈوزن کے نزدیک شیعیت کی اصل فارسی ہے۔ عرب آزادی اور حریت کے خوگر تھے۔ فارسی بادشاہت کے خلیفہ کا انتخاب ان کی نگاہ میں کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔ ان کے نزدیک سیدھی سی بات یہ تھی کہ محمدؐ کا انتقال ہو گیا۔ ان کے کوئی لڑکا نہیں تھا۔ لہذا اس مسند کے سب سے زیادہ سزاواران کے ابن عم علیؓ بن ابی طالب تھے۔ پس جس نے ان کے مقابلہ میں خلافت حاصل کی، مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور ہذا امیہ یہ سب غاصب تھے جنہوں نے مسحق سے اس کا حق چھینا۔

فارسی لوگ بادشاہ کو ایک طرح کا درجہ الوہیت دینے کے عادی تھے۔ چنانچہ یہی بات وہ علیؑ اور ان کی ذریت کے لیے بھی کہنے لگے۔ ان کا قول ہے کہ اطاعت امام واجب ہے اور اس کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے^(۱)۔

وان کا کلوئن کا قول ہے کہ مذاہب شیعہ قدیم ایشیائی عقائد سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً بودھ مت اور مانویت وغیرہ سے^(۲)۔

دوسرے مذاہب کے عقائد بھی شیعوں نے داخل کر لیے۔ بہر حال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ آل بیت کی تقدیس میں انتہا تک پہنچ جانے کے باوجود ایشیا کے متعدد مذاہب کے افکار و خیالات کو شیعہ فرقہ نے اپنا لیا ہے۔

چنانچہ غور کیجیے تو معلوم ہو گا کہ تنازع کا مسئلہ اس فرقہ نے مذاہب ہندو سے لیا ہے جن میں یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یہی شیعہ اپنے امہ کے بارے میں کہتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ امام کی روح بعد کے آنے والے امام میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ مسیحیت اور برہمنیت قدیمہ سے انہوں نے حلول کا مسئلہ بھی لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ جسم انسانی میں حلول کر لیتا ہے۔

اسی طرح تحقیق و تحقیص سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہودی مذہب کی بہت سی چیزیں شیعہ فرقہ نے اپنائی ہیں۔

بعض عقائد میں شیعوں اور صوفیوں کا اشتراک ابن حزم نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شیعوں کا یہ عقیدہ رجوع امہ در حقیقت یہودیت سے لیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

”یہ عقیدہ شیعوں نے دراصل یہودیوں سے لیا ہے۔ یہود کا عقیدہ ہے کہ الیاس علیہ السلام اور فخراس بن العازار بن ہارون علیہ السلام زندہ ہیں اور اب بھی موجود ہیں۔ یہی مسلک بعض صوفیہ نے بھی اختیار کر لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خضر اور

الیاس علیہ السلام اب تک زندہ ہیں۔ ان کا یہ خیال بھی ہے کہ الیاس قلوات میں اور
خضر روج دریا حین میں ہیں اور جب ان کا ذکر کیا جائے فوراً آمو جو دھوٹے ہیں۔“

شیعہ عقائد میں قدیم ملتوں کے افکار کا امتزاج

تصریحات و تحریرات بالاسے یہ بات واضح ہو گئی کہ شیعہ فرقہ میں بہت سی قدیم ملتوں، دینوں
اور فکروں کا امتزاج ہو گیا۔ جنہوں نے علقہ اسلام میں اس لیے شرکت کی تھی کہ اس میں فساد پیدا کریں
اور اس کے عقائد صافی میں ایسی چیزیں شامل کر دیں جو اس کی روح اور اساس سے نہ ہم آہنگ
ہیں، نہ مطابقت رکھتی ہیں۔ یا اس کی توجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گوانہوں نے اخلاص سے اسلام
قبول کیا، لیکن جس ماحول میں ان کی تربیت اور نشو و نما ہوئی تھی اسلام میں داخل ہونے اور اسے
قبول کرنے کے بعد بھی اس قدیم نزعت اور میلان سے رشکار سی نہ ہو سکی۔ — اسلام
قبول کرنے کے بعد بھی نہیں۔

گزشتہ صفحات میں مختصر طور پر ہم نے احوال شیعہ بیان کر دیے ہیں۔ اب ہم شیعوں کے بعض
مشہور فرقوں کی تاریخ، نشو و ارتقا پر گفتگو کریں گے تاکہ اس فرقہ کے تمام احوال نظر کے سامنے
آجائیں۔

شیعہ فرقے (۱)

فرقہ سیدیہ یا سبائیہ

عبد اللہ بن سبا

یہ لوگ عبد اللہ بن سبا کے متبعین میں سے ہیں۔ عبد اللہ بن سبا چہرہ کار سننے والا اور یہودی تھا۔ اس کی ماں حبش تھی۔ اسی لیے اسے "ابن السوداء" بھی کہتے ہیں۔ عثمانؓ کے خلافت پر وپگنڈا کرنے والوں اور محاذ قائم کرنے والوں میں یہ سب سے پیش پیش تھا۔ اس نے مسلمانوں میں اپنے فتنہ انگیز اور فساد انگیز احکام پھیلانے کی بڑی کوشش کی۔ حضرت علیؓ سے عقیدت کے پردے میں اس نے بڑے گمراہ کن خیالات کی نشر و اشاعت کی۔

عبد اللہ بن سبا کے فساد انگیز افکار

اس نے سب سے پہلے مسلمانوں کے دل میں یہ خیال راسخ کرنے کی کوشش کی کہ میں نے تو رات میں پڑھا ہے کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے۔ لہذا علیؓ، محمدؐ کے وصی تھے اور اوصیاء میں سب سے بہتر اور برتر وہی تھے۔ جس طرح محمدؐ تمام انبیاء میں سب سے بہتر تھے۔ پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمدؐ بہت جلد پھر دنیا میں واپس آئیں گے اور استدلال میں قرآن شریف کی یہ آیت پیش کی :

إِنَّ الَّذِي خَرَضَ عَلَيَّ الْقُرْآنَ لَمَّا ذُلٌّ أِلَيَّ مَعَاذٌ -

یعنی: جس نے تم پر قرآن فرض کیا ہے وہی تمہیں معاذ تک پہنچ کر لے جائے گا۔ پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ علی رضی اللہ عنہ مقام الوہیت پر فائز ہے۔

عبداللہ بن سبا کے اس عقیدہ کی اطلاع جب علی رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انہوں نے اسے قتل کر دینے کا ارادہ کیا۔ لیکن عبداللہ بن عباسؓ نے منع کیا اور کہا:

”اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے ساتھی آپ کے خلاف بھڑک اٹھیں گے اور آپ اہل شام سے پھر مقاتلہ کرنے کے لیے پابہ رکاب ہیں۔“

چنانچہ اس مشورہ کے بعد علیؓ نے عبداللہ بن سبا کو سا باط مائے ن میں جلا وطن کر دیا۔^(۱)

ابن سبا کا ایک اور عجیب و غریب دعوے

پھر جب حضرت علیؓ قتل ہوئے تو عبداللہ بن سبا نے ایسے خیالات پھیلانا شروع کیے جو اور زیادہ فساد انگیز تھے۔ مثلاً:

علیؓ مقتول نہیں ہوئے بلکہ لوگوں کو دکھانے کے لیے شیطان ان کی صورت پر آگیا۔

(۱) ڈاکٹر طحسین نے اپنی کتاب ”الفتنۃ الکبریٰ“ میں جو تمام تر تاریخ کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ عبداللہ بن سبا کے وجود سے انکار کیا ہے۔ (درئیں احمد جعفری) (۲) حضرت علیؓ نے دین و مذہب اور حق و صلہ امت کے معاملہ میں کبھی مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی پر عمل نہیں کیا مسند خلافت پر جب وہ فائز ہوئے اور امیر معاویہ کو معزول کرنے کا فیصلہ کیا تو ان کے مشیروں نے مشورہ دیا کہ اس نازک مرحلہ پر امیر معاویہ کا معزول کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ ان کے پاس قوت ہے اور وہ حجاز سے دور شام میں بیٹھے اپنے تمام انتظامات متحکم کر چکے ہیں۔ اگر انہیں ان کے عہدے پر بحال رکھا جائے تو بے تامل وہ بیعت کر لیں گے۔ اور پھر ان کی طرف سے کوئی خطرہ باقی نہیں رہے گا۔ لیکن حضرت علیؓ نے اس مشورہ کو تسلیم نہیں کیا۔ اور عزل معاویہ کا اعلان کر دیا۔ عبداللہ بن سبا کا جرم تو امیر معاویہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ سنگین اور ناقابل معافی تھا۔ جب حضرت علیؓ نے امیر معاویہ کے ساتھ مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار نہیں کی جن کے منہ سے کبھی کوئی کلمہ کفر نہیں نکلا تھا تو پھر وہ ایسے شخص کے ساتھ کیونکر مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار کر سکتے تھے جو علیؓ الاعلان کفر علی کا ارتکاب کر رہا تھا۔ اس کی سزا قتل کے سوا (بصورت عدم توبہ) کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اگر حضرت علیؓ کے علم میں عبداللہ بن سبا کا یہ مبینہ عقیدہ کفر آتا تو وہ اسے قطعاً قتل کر دیے۔ جلا وطنی کا سوال ہی نہیں تھا۔ حضرت ابن عباسؓ جیسے ”حبر الامت“ کے بارے میں بھی یہ یقین کرنا دشوار ہے کہ وہ ایسا مشورہ دے سکتے تھے۔

(درئیں احمد جعفری)

علیؑ آسمان پر چڑھ گئے۔ جس طرح عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چڑھ گئے تھے جس طرح یہود و نصاریٰ قتل عیسیٰ کے دعویٰ میں جھوٹے تھے، اسی طرح خوارج قتل علیؑ کے دعویٰ میں جھوٹے ہیں۔ یہود و نصاریٰ نے جس طرح ایک شخص کو جو عیسے سے مشابہ تھا مصلوب دیکھا۔ اسی طرح قتل علیؑ کا دعویٰ کرنے والوں کو قتل بصورت علیؑ نظر آیا اور انہوں نے گمان کر لیا کہ یہ علیؑ ہیں حالانکہ وہ آسمان پر صعود کر گئے۔ بادل کی گرج علیؑ کی آواز ہے اور بجلی کی چمک علیؑ کا تبسم۔“

چنانچہ سبائیوں میں سے جب کوئی بادل کی گرج سنتا تو کہہ اٹھتا،

السلام علیک یا امیر المومنین۔!“

”عمر بن مہاجر جیل کہتے ہیں کہ جب ابن سباؑ سے کہا گیا کہ علیؑ قتل ہو گئے تو اس نے کہا، اگر کسی تھیلی میں رکھ کر تم ان کا دماغ ہمارے پاس لے آؤ، تب بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کریں گے۔ جب تک وہ آسمان سے نازل نہ ہوں کس طرح مر سکتے ہیں۔“

”فرقِ اسلامی کی تاریخ، جہاں اپنے اندر عبرت و موعظت کی بہت سی داستانیں پوشیدہ رکھتی ہے، وہاں ایک عجیب بات یہ ہے کہ گو بہت سے بزرگوں نے یہ تاریخ لکھنے کی کوشش کی، اور بہتوں نے پوری عرق ریزی اور جانکامی کے ساتھ لکھی تھی، لیکن کوئی ایسی تاریخ آج تک مرتب نہیں کی جاسکی جو بے لاگ، غیر جانبدارانہ، اور تحریز سے بری ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر فرقہ کے ساتھ کچھ مخصوص جذبات تائید یا نفرت، محبت یا نفرت، بے گانگی یا یگانگت کے نسلی اور موروثی طور پر، بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں غیر شعوری اور غیر محسوس طور پر چلے آ رہے ہیں۔ ہر تحریر میں کسی نہ کسی حد تک یہ اپنی جھلک دکھاتے ضرور ہیں۔

ضرورت اس کی ہے کہ فرقِ اسلامیہ کی تاریخ اس طرح مرتب کی جائے کہ جو فرقے موجود اور باقی ہیں وہ خود دیانت داری کے ساتھ اس موضوع پر، مناظرانہ رنگ سے الگ رہتے ہوئے قلم اٹھائیں۔“ (رئیس احمد جعفری)

شیعہ فرقے (۲)

فرقہ کیسانیہ^(۱)

مختار بن عبید الثقفی

اس فرقہ کے لوگ مختار بن عبید الثقفی کے پیرو ہیں۔ پہلے یہ شخص خارجی تھا۔ پھر علی رضی اللہ عنہ کا شیعہ بن گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت آیا جب حسین رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلم بن عقیل یہاں تشریف لائے تھے۔ تاکہ یہاں کے حالات و کوائف سے آشنا ہوں اور اپنے ابن عم کو ان کی اطلاع دیں۔ اس موقع پر عبید اللہ بن زیاد ثقفی نے اسے گرفتار کیا۔ مارا پیٹا، اور قتل حسینؑ کے واقعہ تک اسے محبوس رکھا۔ پھر اس کے بہنوئی عبداللہ بن عمر نے سفارش کی تو رہا کر دیا۔ لیکن بشرط یہ عائد کی کہ فوراً کوفہ سے چلا جائے۔ چنانچہ کوفہ سے نکل کر یہ حجاز روانہ ہوا۔ راستہ میں اس نے کہا:

”وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں شہید مظلوم و مقتول جفا، سید المسلمین اور ابن بنت سید المرسلین، حسین بن علیؑ کے خونِ ناحق کا بدلہ لوں گا۔ خدا کی قسم

(۱) اس فرقہ کی نسبت ”کیسان“ کی طرف ہے۔ کہا جاتا ہے یہ علی رضی اللہ عنہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ محمد بن الحنفیہ کا شاگرد تھا۔ بعض کے نزدیک یہ جلیلہ کا آزاد کردہ غلام ابو عمر تھا۔ جبکہ مختار ثقفی کا محافظ تھا۔ روایت ہے کہ محمد ابن الحنفیہ نے اس شخص کے لیے مختار کا خطاب و لقب مرحمت کیا تھا۔ شہرستانی نے ”الملل والنحل“ میں اتباع مختار کو فرقہ غیر کیسانیہ قرار دیا ہے۔ لیکن کہا ہے کہ مختار بعد میں کیسانی شیعہ بن گیا تھا کیونکہ اس نے یہ مسلک قبول کر لیا تھا۔

قتل حسینؑ کی یاد ایش میں ان سے بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کو قتل کروں گا جتنے
یحییٰ بن زکریا کے قتل کے سلسلہ میں مارے گئے تھے۔

خون حسینؑ کا بدلہ لینے کا اعلان

مکہ میں جانے کے بعد مختار، ابن زبیرؓ کے ساتھ شامل ہو گیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت
کر لی۔ ان کے ساتھ مل کر اہل شام سے لڑا۔ پھر یزید کی موت کے بعد کوفہ واپس آ گیا، اور
لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا:

”وصی کے بیٹے، ہمدی وقت نے مجھے تمہارے پاس اپنا امین اور وزیر بنا کر

بھیجا۔ ہے، اور مجھے حکم دیا ہے کہ محمد بن کو قتل کروں اور اہل بیت رسولؐ کے خون

کا بدلہ لوں، اور ضعیفوں اور کمزوروں کی پاسبانی اور ایداد و اعانت کرتا رہوں۔“

مختار کی بن ترانیاں

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا۔ جو خون حسین رضی اللہ عنہ کے ولی تھے۔

چونکہ محمد رضی اللہ عنہ لوگوں کے دلوں میں غیر معمولی عزت اور منزلت رکھتے تھے اور عوام کو ان

سے بے پناہ عقیدت تھی کیونکہ جیسا کہ شہرستانی کا قول ہے علمی اعتبار سے بھی ان کا پایہ بہت

اونچا تھا۔ اور معرفت کے وہ منزل شناس تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مفکر بھی تھے۔ دور رس عواقب

تک ان کی نظر فوراً پہنچ جاتی تھی۔ ان کے والد امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ نے انہیں ملاحم کی۔ یعنی

بعد میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کی خبر دیدی تھی۔ لہذا محمد بن الحنفیہ نے گروہ

اُمت کے سامنے مختار سے برائت کا اظہار کیا۔ چونکہ اب وہ اس کے اوہام و اکاؤبیکے

واقف ہو گئے تھے اور اس کی بد نفسی ان کے علم میں آ گئی تھی، لہذا عوام کے روبرو انہوں نے

اس کے افعال و اقوال سے اپنی بے تعلقی کا اظہار و اعلان کر دیا۔

لیکن محمد بن الحنفیہ کی اس برائت اور بے تعلقی کے باوجود بعض شیعہ مختار کی پیروی

کرتے رہے اور وہ نہایت اطمینان سے ایک کامن کی طرح آتے والے واقعات کی

طرف اشارے کرتا رہا۔ چنانچہ اس نے کہا:

”اس خدا کی قسم جو بحر و بر کا، نخیل و اشجار کا، ویرانوں اور صحراؤں کا اور ملائکہ

ابراہیم کا پروردگار ہے۔ میں ہر سو پیشہ کو قتل کر کے رہوں گا۔ یہاں تک کہ دین کا ستون
پھر سے قائم ہو جائے اور مسلمانوں کے دلوں کی بیماریاں دور کر دوں، ان کا تفرقہ
ختم کر دوں۔

قاتلان حسین کی ہلاکت مختار کے ہاتھوں

اس کے بعد مختار اعداء علویین سے حرب و پیکار کے لیے میدان میں اتر پڑا۔ اس نے
دشمنوں کو بڑی بے وردی سے اور برق رفتاری کے ساتھ قتل کرنا شروع کیا۔ یہاں تک
کہ قتل حسین میں جس شخص نے بھی کوئی حصہ لیا تھا وہ ہلاک ہونے سے نہ بچ سکا۔ جہاں بھی
مختار نے اسے قتل کر ڈالا۔

مختار کے ان کارناموں نے شیعوں کے دل میں اس کی عظمت و محبت پیدا کر دی۔
وہ لوگ جو درجہ اس کے گرد جمع ہونے لگے۔ اس کے اشاروں پر چلنے لگے اور
اس کے ساتھ مل کر مقابلہ کرنے لگے۔ لیکن مصعب ابن الزبیر سے معرکہ آرائی میں اسے
شکست ہوئی اور جیش مصعب نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

عقیدہ کیسانیہ کی بنیاد

عقیدہ کیسانیہ الوہیت ائمہ پر نہیں قائم ہے جیسا کہ سبائیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
انسان میں حلول کرتا ہے بلکہ اس فرقہ (کیسانیہ) کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہے کہ امام ایک
مقدس ہستی ہے جس کی طاعت کرنی چاہیے۔ اور اس کے علم پر بے چون و چرا بھروسہ
کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہ معصوم عن الخطا اور علم الہی کا مرئوس ہے۔

محمد بن الحنفیہ کے بارے میں کیسانی عقیدہ

البتہ کیسانیوں اور سبائیوں میں ایک عقیدہ مشترک ہے اور وہ ہے رجعت امام کا
عقیدہ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ علیؑ، حسنؑ اور حسینؑ کے بعد محمد بن الحنفیہ امام وقت تھے۔ اگرچہ
ان کا انتقال ہو چکا ہے لیکن وہ پھر واپس آئیں گے۔ ان میں سے بعض دوسرے لوگوں کا
یہ عقیدہ ہے کہ سرے سے انتقال ہی نہیں ہوا، بلکہ وہ کوہ رضوی پر موجود ہیں جہاں ان
کے پاس شہد اور پانی ہے۔

چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے،
خبردار، ائمہ قریش میں سے ہیں،

اور وہ چار ہیں۔

علیؑ اور ان کے تینوں بیٹے۔

یہی تینوں اسباط ہیں۔

ان میں سے ایک عامل ایمان و خیر ہے۔

ایک سبط، کہ بلا میں کام آگیا،

اور ایک سبط وہ ہے کہ جو اس وقت تک ذائقہ مرگ سے آشنا نہیں ہو سکتا،

جب تک حق کا پرچم لے کر ایک مرتبہ پھر وہ میدان میں نہ اترے۔

اس وقت وہ نگاہِ مردم سے پوشیدہ ہے،

مقامِ رضوی میں جہاں شہد ہے، اور پانی ہے۔

خدا کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے

کیسا فی "بداء" پر بھی عقیدہ رکھتے ہیں جو یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے تغیرِ علم کے

ما تحت اپنے نوشتوں اور فیصلوں کو متغیر کر سکتا ہے۔ وہ جب چاہے کسی بات کا حکم دے

جب چاہے یہ حکم واپس لے اور اس کے خلاف حکم دیدے۔

شہرستانی کہتے ہیں:

"مختار نے 'بداء' کا قول اختیار کر لیا تھا اور اس عقیدے پر قائم تھا۔ اس لیے

کہ وہ ایسے علم کا مدعی تھا جو احوال کا پرودہ کشا تھا۔ خواہ اس وحی کے ذریعہ جو اس

پر آتی تھی۔ خواہ امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں۔ وہ جب اپنے

اصحاب سے کسی بات کے ہو جانے کا وعدہ کرتا تھا یا کسی پیش آنے والے حادثہ

کی خبر دیتا تھا۔ پس اگر واقعی وہ بات ہو جاتی تھی تو کہتا یہ دلیل ہے میرے دعویٰ

کی، اور اگر نہ ہوتی تو کہتا خدا نے اپنا ارادہ بدل دیا۔

تناخ ارواح کا عقیدہ

کیسانی تناخ ارواح پر بھی عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو جانا۔ اور یہ بات ہر اہل علم جانتا ہے کہ یہ عقیدہ تناخ ہندوستان کے قدیم فلسفیوں کا مشہور و معروف عقیدہ ہے۔

کیسانیوں کا ایک گمراہ کن عقیدہ

کیسانیوں کے عقائد اور مرعومات میں بہت سی چیزیں داخل تھیں۔ جن کا اسلام کے احکام و تعلیمات سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ نہ صرف تعلق نہیں بلکہ یہ کیسانی عقیدے اور کیسانی افکار، تعلیمات اسلامی کی ضد تھے۔ اس کی بنیاد و اساس سے مختلف تھے۔

شہرستانی نے بسط و تفصیل سے ان عقائد و افکار پر روشنی ڈالی، اور ان کا جائزہ لیا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں بتایا ہے کہ:

”کیسانیوں کا ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر چیز کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری، ایک باطنی۔ ہر شخص صاحب روح ہوتا ہے۔ آسمان سے اتری ہوئی ہر تعلیم و ہدایت کی ایک تاویل ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر کی مثال اس عالم حقیقت میں موجود ملتی ہے۔ اور جو حکم و امر اس آفاق میں بکھرے ہوئے ہیں وہ انسان میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

یہ وہ علم ہے جو علی علیہ السلام نے اپنے فرزند ولید بن الحنفیہ کو بتایا اور جس شخص کی ذات میں یہ علم (امر اور حکم) جمع ہو جائے۔ بلاشبہ وہ امام برحق ہے۔ اور اس کی امامت قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔“

ادھر کیسانیوں کے جو عقائد پیش کیے گئے ہیں ان سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ان کے افکار و عقائد روح اسلام کے منافی تھے۔ انہوں نے ائمہ کو مرتبہ نبوت دیدیا تھا۔ ان کا یہ

اعتقاد تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے بعد بھی آپ کے خاندان میں باقی رہی۔

(۱) فرق اسلامیہ کی تاریخ کی ترتیب و تدوین میں ایک اور سنگ گراں جو عائِل ہے، وہ ہے ان فرقوں کے اندر فرقے۔ اس طرح یہ تاریخ بہت زیادہ گنگناک، بہت زیادہ پھیپیدہ اور بہت زیادہ غیر انعم ہو گئی ہے۔ کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو خود ہی اپنا آغاز و انجام ہو۔ ہر فرقہ کے اندر شاخیں ہیں، اور یہ شاخیں دور دور تک پھیلی چلی گئی ہیں۔ اور ان شاخوں میں بھی وحدت مسلک کے باوجود اسٹن سنگین اور ناقابلِ معافیت اختلافات ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر تک سے گزیر نہیں کرتے۔

حقیقت یہ ہے کہ فرقہ اسلامیہ کی تاریخ، ایک ایسا ٹیڑھا مسئلہ ہے جس سے عمدہ پر آہونا کبھی بھی آسان نہیں رہا ہے، اور اب تو اور زیادہ دشوار ہوتا جا رہا ہے کیونکہ تحزب جتنا اب ہے پہلے کبھی نہ تھا۔

(رئیس احمد جعفری)

شیعہ فرقے (۱۲)

فرقہ زیدیہ

جماعت اسلامیہ سے قریب تر شیعہ فرقہ

شیعی فرقوں میں جماعت اسلامیہ سے قریب تر جو فرقہ ہے وہ زیدیہ ہے۔ یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے۔ نہ صحابہ اولین میں سے کسی کی تکفیر کرتے ہیں۔ نہ ائمہ کو الوہیت کا درجہ دیتے ہیں۔ نہ مقام نبوت پر فائزہ کرتے ہیں۔

اس فرقہ کے امام زید بن علی بن حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ انہوں نے ہشام بن عبد الملک پر کوفہ میں چڑھائی کی تھی۔ لیکن اس جنگ میں قتل ہوئے۔ پھر ان کی نعش لدکا دی گئی۔ اس مذہب کے بعض بنیادی مسائل یہ ہیں :

شرط خروج پر اختلاف

امام بے شک منصوب علیہ ہے۔ لیکن وصف کے ساتھ نہ کہ نام کے ساتھ۔ اوصاف امام میں ایک وصف لازمی اس کا بنی فاطمہ ہونا ہے۔ بغیر اس کے بیعت نہیں کی جاسکتی۔ ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم، اور دریا دل ہونا چاہیے۔ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لیے حکومت متسلطہ کے خلاف اسے خروج بھی کرنا چاہیے۔

اکثر شیعہوں نے شرط خروج کی مخالفت کی۔ کے بھائی محمد الباقر نے بھی اس باب میں ان سے مناقشہ کیا اور کہا :

”آپ کے اس مسلک کی رو سے آپ کے والد امام نہیں تھے کیونکہ انہوں نے کبھی خروج

نہیں کیا۔

ابو بکرؓ و عمرؓ کے لیے کلمہ خیر کہنے پر زید کا اصرار

زیدیوں کے نزدیک امامت مفضول جائزہ ہے۔ یعنی زیادہ فضیلت رکھنے والے شخص کے مقابلہ میں حالات و مصالحوں کے پیش نظر نسبتاً کم فضیلت رکھنے والا شخص امام بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ امت کے ارباب حل و عقد نے اسے امام بنایا ہو۔ اس صورت میں اگر بعض صفات امامت اس شخص مفضول میں نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائزہ اور برحق ہے۔ اس کی بیعت کر لی جائے گی۔ اس کی امامت صحیح ہوگی۔ اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

اس اصول کے ماتحت زیدی امامت شیخین یعنی ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح اور جائزہ سمجھتے ہیں اور جن صحابہ نے ان کی بیعت کی ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ کیونکہ زید کا کہنا تھا: ”بلاشبہ علی بن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے۔ لیکن مصلحت وقت کے پیش نظر خلافت ابو بکرؓ کو تفویض کی گئی اور قاعدہ و بنیہ اس کا مقتضی تھا تاکہ فتنہ دب جائے اور قلوب عامہ پر سکون ہو جائیں۔ کیونکہ ایام نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئیں اور امیر المومنین علی علیہ السلام کی شمشیر خوار اشکاف نے جس طرح مشرکین کا خون بہایا، وہ خون اب تک خشک نہیں ہوا تھا، اور بہت سے لوگوں کے دلوں میں آتش انتقام بھڑک رہی تھی اس صورت میں اگر حضرت علیؓ کی بیعت کر لی جاتی تو قلوب عامہ پورے طور پر ان کی طرف ملتفت نہ ہوتے۔ نہ سب لوگ صدق دل سے ان کی اطاعت و انقیاد کا ثبوت دیتے۔ پس حالات اور مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ایک ایسا شخص خلیفہ بنایا جائے جسے لوگ اس حیثیت سے جانتے ہوں کہ وہ نرم خو ہے۔ مشفق ہے اور عمر رسیدہ ہے۔ ساتھ ہی ساتھ سبقت فی الاسلام کے شرف سے بھی برہ ور ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرب بارگاہ رہ چکا ہے۔“

زید کے ان خیالات کے باعث بہت سے شیعوں نے ان سے اختلاف کیا اور ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ بغدادی نے اپنی کتاب میں کہا ہے:

”جب زید اور یوسف بن عمر و ثقفی کے مابین مقابلہ شروع ہوا تو شیعوں نے کہا: ”ہم آپ کا ساتھ صرف اس صورت میں دے سکتے ہیں کہ آپ ابو بکر و عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے بدل لیں جہنوں نے آپ کے جد امجد علیؓ ابن ابی طالب پر ظلم روا رکھا تھا۔“

زید نے جواب دیا،

”میں ان دونوں کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں بنو امیہ کے خلاف اس لیے خروج کیا ہوں کہ یہ میرے دادا حسینؓ کے قاتل ہیں۔ یہی ہیں جہنوں نے حرہ کی جنگ میں مدینہ پر غارتگری کی، یہی ہیں جہنوں نے بیت اللہ پر مخنثیق سے پتھر پھینکے اور آگ برسائی۔“

یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔

الگ الگ اقالیم میں الگ الگ امام ہو سکتے ہیں

زیدیہ کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز اور برحق امام مانا جائے گا۔ بشرطیکہ ان اوصاف سے متصف ہو، جو شرط امامت ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود زیدیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور از روئے اثر صریح یہ بات منہی عنہ ہے۔

زید، معتزلی تھے

زیدیوں کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، بجز اس صورت کے کہ وہ توبہ نصوح کر لے۔ یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے۔ وہ بھی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے لیے جہنم سمجھتے ہیں۔ اس اشتراک عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ

خود زید رحمہ اللہ معترزی تھے۔ کیونکہ شیخ معتزلہ واصل بن عطاء سے ان کی قرابت تھی۔ چنانچہ انہوں نے اس فرقہ کے کئی آراء قبول کر لیے تھے۔

ایک روایت یہ ہے کہ شیعوں کو حضرت زید رضی اللہ عنہ سے جو بعض ہے اس کا ایک بڑا سبب واصل بن عطاء سے بعض مسائل میں ہم آہنگی بھی ہے کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا:

”حضرت علی بن ابی طالب اور اصحاب جمل، و اصحاب شام کے مابین جو جنگیں

برپا ہوئیں ان کے بارے میں یقین کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت

علیؑ ہی راہِ راست پر تھے۔ نہ کسی دوسرے فریق کے متعلق اذعان و یقین

کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ وہ بہر حال برسرِ غلط تھا۔“

یہ ایسی بات تھی جسے شیعہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

بعد میں زید یہ اپنے موقف سے ہٹ گئے

زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر جب

وہ بھی قتل ہو گئے تو محمد الامام، اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی۔ ابو جعفر منصور خلیفہ عباسی

نے ان دونوں کو بھی قتل کر دیا تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی۔ اور رفتہ رفتہ امامت مفضول

کے عقیدے سے یہ دستبردار ہو گئے۔ اور دوسرے شیعوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے

لگے اور ان کے وہ پہلے خصائصِ رحمت ہو گئے۔

دائم الملل و الفحل، البشیرستانی — لیکن یہ روایت محلِ نظر ہے کیونکہ تاریخ معتزلہ شاہد ہے کہ یہ لوگ معتزلہ فہم کے

شیعہ تھے۔ اور اکثر شیعہ عقائد میں مذہب معتزلہ پر عامل ہیں۔

شیعہ فرقے (۴)

فرقہ امامیہ

امامت علی کے لیے نص رسولؐ

اس فرقہ کے لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص ظاہر امامت علیؑ کے لیے موجود ہے۔ اور وہ ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا ہے۔ وہ بالکل یقینی اور صادق ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں۔

جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے از روئے نص علیؑ کو امام بنایا تھا اسی طرح علیؑ نے اپنی نص کے ذریعہ اپنے بعد امام نامزد کیا۔ اسی طرح ہر امام کرتا رہا۔
تعیین امام سے بڑھ کر کوئی مسئلہ ضروری نہیں

امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ دین میں تعین امام سے بڑھ کر اہم مسئلہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو نظر انداز کرنے کے معنی یہ ہیں کہ امر امت سے غفلت برتی گئی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر شخص اپنی رائے پر عمل کر سکتا ہے، اور اپنے مسلک پر چل سکتا ہے۔ اور ہر ایک کی رائے اور مسلک میں دوسرے سے تفاوت ہوگا۔ اس طرح امت میں تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ اور وہ منقسم ہو جائے گی۔ لہذا نبی پر واجب ہے کہ وہ اپنے پسندیدہ کسی شخص کو امام اور خلیفہ کی حیثیت سے نامزد کر جائے۔ اور نص امامت و خلافت ایسے شخص کے حق میں کرے جس پر اسے اعتماد ہو۔ اور جو اس کے خاندان میں سے ہو۔

علیؑ کے حق میں نص کا ثبوت آثار سے

اس اصول کی بنا پر امامیہ کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے حق میں نص کر دی ہے۔ اور اس نص کی صحت و صداقت کے ثبوت میں آپؑ سے مروی متعدد آثار بھی موجود ہیں۔

مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے لیے ارشاد فرمایا،

من كنت مولاه فعلي مولاه یعنی جس کا میں مولاد دوست، ہوں علی بھی اس کے مولا ہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے بارے میں فرمایا:

اللہ دال من والاہ، وعاد من عاذاہ۔ یعنی اے خدا جو علیؑ سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت کرے، اور جو علیؑ سے دشمنی کرے تو بھی اسے دشمن رکھے۔ ایک اور موقع پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علیؑ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

اقضاکم علیؑ۔ یعنی تم میں سے سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علیؑ ہیں۔

مذکورہ آثار کے علاوہ بھی حضرات امامیہ استدلال میں ایسے استنباطات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض خاص امور میں آل حضرتؑ نے حضرت علیؑ کو ان کی بجائے اور دوسرے پر مکلف کیا اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لیے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آل حضرتؑ نے سورہ برآۃ کی قرأت حضرت ابوبکرؓ کے بجائے حضرت علیؑ سے کہائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لیے اولیٰ وہی تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آل حضرتؑ نے ابوبکرؓ و عمرؓ کو سامہ کا ماتحت

بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس علیؑ پر انہوں نے کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان دونوں کے مقابلہ میں علیؑ زیادہ سزاوار خلافت تھے۔ غرض امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلال و استنباطات ہیں جن سے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

فرقہ امامیہ میں اختلاف

امامیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علیؑ کے بعد حسنؑ خلیفہ ہوئے۔ پھر حسینؑ۔ اس کے بعد اسحاقؑ امامت کے سلسلہ میں یہ مختلف الارامہ ہو گئے۔ اور ان میں متعدد فرقے ہو گئے۔ جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے۔ لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں اثنا عشریہ و اسماعیلیہ۔

”کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو فرقوں سے خالی ہو۔ ایک دین اسلام ایسا تھا جس میں کسی طرح کے تحزب کی گنجائش نہ تھی۔ یہ سیدھا سادہ مذہب اپنی سادگی کی بنا پر ایک ایسا سرچشمہ تھا جس سے عالم و عاقی، سب ہی سیراب ہو سکتے تھے۔ اس میں نہ نسل کی تمیز تھی نہ رنگ کا امتیاز، نہ نسب کا فخر نہ خاندان کی برتری، اس کے ہاں معیارِ سر بلندی صرف ”تقویٰ“ تھا۔ اس کا دینی اصول صرف خدا کے واحد کی پرستش اور نبی آخر الزمان کی تصدیق و رسالت۔ اور چند نہایت سادہ سے اعمال اور مکارم اخلاق پر مبنی تھا۔ لیکن تحزب پسند طبیعتوں نے اس میں بھی فرقے پیدا کر دیے، اور یہ فرقے شاخ و درشاخ بڑھتے بڑھتے، پھیلتے پھیلتے خود ایک مذہب بن گئے۔

ان فرقوں کے وجود نے پیام وحدت و اخوت و مساوات کو زیادہ سے زیادہ مجروح کرنے کی کوشش کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔“

شیعہ فرقے (۵)

فرقہ اثنا عشریہ

بارہ امام

یہ فرقہ بارہ اماموں کو ماننا ہے جو علی الترتیب ہیں:

- ۱۔ علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔
- ۲۔ حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔
- ۳۔ حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔
- ۴۔ علی زین العابدین بن حسین بن علیؑ۔
- ۵۔ محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؑ۔
- ۶۔ جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؑ۔
- ۷۔ موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؑ۔
- ۸۔ علی الرضاؑ،
- ۹۔ محمد الحواد،
- ۱۰۔ علی المہادی۔
- ۱۱۔ حسن العسکری۔
- ۱۲۔ محمد بن حسن العسکری — یہی بارھویں امام مانے جاتے ہیں۔

امام غائب

بارہویں امام کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے والد کے گھر میں جو سرمن رائے میں تھا وہ تہ خانے میں داخل ہوئے۔ ماں انتظار کرتی رہیں لیکن وہ واپس نہ آئے۔

بارہویں امام کی عمر میں بھی اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ چار سال کے تھے۔ دوسرا قول ہے کہ آٹھ سال کے تھے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سن میں بھی وہ ان تمام باتوں کے عالم تھے جن کا جانتا ایک امام کے لیے ضروری ہے۔ لہذا ان کی طاعت واجب ہے۔

بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے عہد بلوغ تک علماء کا حکم نافذ ہے۔ اور بعد از بلوغ ان کی طاعت واجب ہے۔

شیعہ فرقے (۶)

فرقہ اسماعیلیہ

اسماعیل بن جعفر کی طرف نسبت

یہ فرقہ بھی شیعہ امامیہ کا ایک گروہ ہے۔ اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف ہے۔ اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام باطن کا قائل ہے۔ نص کی رو سے باپ کے بعد امامت باقی رہی

اس فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کی نص کے مطابق ان کے بیٹے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے۔ اور گو اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں ان کا انتقال ہو گیا تھا، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔ اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہوئی جو ائمہ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔ اور محمد المکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر المصدق کو پہنچی۔ ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الجبیب کو ملا۔ یہ ائمہ مستورین میں سب سے آخری امام ہیں۔

عبد اللہ المہدی

محمد الجبیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبد اللہ المہدی کے ہاتھ میں آئی۔ جنہوں نے مغرب (افریقہ) پر اپنا پرچم لہرایا۔ پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہی فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے۔

اہل فارس سے اختلاف فکر

شروع شروع میں اس فرقہ کو غیر معمولی سختیاں اور مصیبتیں سہنا پڑیں۔ یہاں تک کہ یہ لوگ راہ فرار اختیار کر کے فارس پہنچ گئے۔ یہاں آنے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ فارس قدیم کے افکار و آراء کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقہ میں بھی داخل ہو گئے اور ایسے لوگ اس میں نمایاں ہوئے جو ذواہواء تھے یعنی خیالات فاسد رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنے احتیاجات دین کے نام پر پورے کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ کی قیادت انہی لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور یہ اس کے قائد اور رہنما بن گئے۔

دعوت کا پوشیدہ اہتمام

اس فرقہ کی دعوت کا پرچار کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ دیہان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القداح سے حاصل کیا تھا اور بلاد فارس میں اس فرقہ کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

پھر یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولت اسلامیہ کے مرکز میں اپنی سرگرمیاں شروع کرنی چاہئیں چنانچہ یہ بصرہ آگیا۔ اور یہاں آکر پوشیدہ طور پر دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہیں یمن کے ایک سربراہ اور وہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا جو مقابر اہل بیت کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

یمن سے دعوت کا سلسلہ

چنانچہ اس یمنی شخص کو اپنا ہم نوا بنا کر فیصلہ کیا کہ اب دعوت آل بیت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد بھی شروع کر دیا۔

مغرب اقصیٰ میں دعوت کا آغاز

معاہدہ یسین پر ختم نہیں ہوا بلکہ القداح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ یہ سلسلہ پھیلا یا جائے۔ قداح نے ان سے کہا:

”کھیت کو اچھی طرح جو تو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آجائے!“

چنانچہ مغرب اقصیٰ میں شیعیت کا سیل رواں ابل پڑا۔ یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقہ میں بادشاہان اغالہ سے حکومت چھین لی۔ پھر مصر پہنچے اور وہاں سے خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا۔ یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن سے سب واقف ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

اسلام میں جو نئے نئے فرقے ابھرے انہوں نے صرف اختلافِ فکر و نظر پر اکتفا نہ کیا، بلکہ اس اختلاف نے نزاع اور پیکار یا بھی کا بھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا جس سے دشمنوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

نزع اور پیہ کار باہمی کا یہ کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے بڑے بڑے شہر خاک کا
 ڈھیر ہو گئے۔ مسجدیں ویران ہو گئیں، خانقاہیں سو فی پڑ گئیں، خانقاہیں قتل گاہ بن
 گئیں۔ اللہ کے بندے اللہ کا نام لے لے کر ایک دوسرے کی گردنیں کاٹنے لگے۔

ہلا کو بغداد کو ہرگز نہایت و نابود نہیں کر سکتا تھا، اگر مسلمان آپس میں دست و گریباں نہ ہوتے۔ لیکن باہمی اختلافات نے اس سب سے بڑے دشمن اسلام کو دعوت دی، وہ آیا، قبر خدا کا نمونہ بن کر آیا، اور آنے کے بعد پھر اس نے کسی کو نہ چھوڑا۔ ان لوگوں تک کو نہیں جو اس کے بلائے میں پیش پیش، اور اس کی پیشوائی کے لیے آگے آگے تھے۔“

عہد شافعی کے فرق اسلامیہ (۲)

خارج

خارج کا نعرہ

فرق اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنی فکر و اعتقاد کے تحفظ و دفاع کے سلسلہ میں غیر معمولی شجاعت و دلیری کا مظہر بنا رہا ہے۔ یہ لوگ ظاہر لفظ کو پکڑ لیتے تھے اور ان پر جان کی بازی لگا دیتے۔ ان کا ایک نعرہ یہ تھا:

ان الحكم الا لله یعنی فرماں روائی صرف خدا کی ہے۔

اس کو تو انہوں نے اپنا دین و اصول بنالیا تھا۔ حضرت علیؓ کو جب دیکھتے ہی نعرہ لگانے لگتے۔ اس نعرہ کا جواب علیؓ کی طرف سے

حضرت علیؓ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:

”یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن ان کی مراد حق نہیں باطل ہے۔ بے شک خدا کے

سوا کسی کی فرماں روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے

سوا کوئی سربراہ عوام بھی نہیں۔ حالانکہ ضروری ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس

کی حکومت میں نیکو کار اور بدکار سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مومن بھی رہتے

ہیں اور کافر بھی۔ یہ امیر و دشمن سے لڑتا ہے۔ مال غنیمت جمع کرتا ہے۔ راستوں

کو محفوظ بناتا ہے۔ امن قائم کرتا ہے۔ قوی کو ضعیف پر دراز دیتی نہیں کرنے

دیتا۔ نیکو کار اس کی حکومت میں راحت پاتے ہیں۔ اور بدکاروں سے نجات

ملتی ہے۔“

ابن زبیر اور خوارج

عثمانؓ، علیؓ اور حکام ظالمین سے برأت ان کا شیوہ تھا۔ یہ چنیر ان کے فہم و ادراک پر بری طرح چھائی ہوئی تھی۔ جو شخص عثمانؓ و علیؓ، طلحہؓ و زبیرؓ اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کو اظہار کرے، اسے یہ اپنی جماعت میں شریک کر لیتے تھے۔ اور بعض دوسرے مباوسی میں اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے۔ لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہیں تھے۔ امویوں کے خلاف جب ابن زبیرؓ نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی ان کی نصرت پر قائم رہنے کا وعدہ کیا۔ ان کی صف میں شریک ہو کر آمادہ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی۔ لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرتے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

خوارج اور عمر بن عبد العزیزؓ

خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے بلکہ اس کے مقرر تھے کہ عمر بن عبد العزیزؓ اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل کوشش کرتے رہے تھے۔ لیکن خوارج پر جوش برأت اتنا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسر پر خاش رہتے تھے اس لیے کہ انہوں نے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور خارجی سے جو بحث ہوئی تھی وہ اسی لیے نتیجہ خیر نہ ہوئی۔ اور یہی چیز خارجیوں کو جماعت اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلاب پرست

اپنے چلن میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے انقلاب فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا غرہ تھا تحریت مساوات، اخوت۔ انہی دل فریب الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا۔ خون ناحق بہایا۔ خوارج کا غرہ تھا ”افعال ظالمین سے برأت“ ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا۔ اور بلاد اسلامیہ کو خون مسلمین سے تر بتر

کر دیا۔ ہر جگہ انہوں نے غارت گری کی۔ خوارج میں، اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت، دلیری، اور بہادری مشترک ہے۔ اسی طرح ان دونوں میں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔ گسٹاف لوبوں نے اپنی کتاب ”انقلاب فرانس“ میں یعقوبیوں کی جو سرشت، جبلت، بہادری اور نا فہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں۔ بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی صادق آتے ہیں۔ آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

خوارج اور اندلس کے فدائی عیسائی ✓

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے۔ یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لیے ہمہ وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے۔ اس معاملہ میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لیے محض فکر و فائدے سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے بارے میں جو واقعات لکھے ہیں وہ خوارج پر منطبق کیے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے اس سلسلہ میں لکھا ہے:

”عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمہ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ محمد کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں۔ یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمد کو گالیاں دیتے رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں پسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو برہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے۔ مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔“

یہی حال خوارج کا تھا۔ یہ بے محابا علیؑ کو اپنے خطبوں میں، بلکہ نماز تک میں برا بھلا کہتے تھے۔ ان کا خیال تھا یہ طرز عمل قرب الہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خطاب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا تو علیؑ نے ان سے کہا:

”خباہ کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔“

خوارج نے جواب دیا،

”خباہ کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔“

آخر علیؑ کو ان سے مقاتلہ کرنا پڑا جس میں ان کی مکر ٹوٹ گئی۔ لیکن بقیۃ السیف لوگ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے طریقہ سے روگرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔ غور سے دیکھیے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے؟

بے انتہا دیندار لیکن بے انتہا گمراہ

جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ روایت ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا۔ ابن عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت و تکریم سے پیش آئے۔ ابن عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجد کے باعث گھٹے پڑے ہوئے ہیں، اور ماتھہ اونٹ کے کھر کی طرح سخت ہیں اور پیراہن پسینے سے مٹرا ہوئی۔ غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے۔ لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا۔ اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے۔ لیکن ایک ذمی کی حفاظت جان کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمان کا قتل ثواب، ذمی کا قتل گناہ

ابوالعباس المبرد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

”خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں اگر کوئی مسلمان یا نصرانی آجاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے۔“

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے مدبھڑ ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں، جو حاملہ تھیں۔ غاریبوں نے ان سے کہا،

”جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں!“

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا،

”ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟“

عبداللہ نے جواب دیا،

”ان کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟“

خوارج نے پھر سوال کیا،

”تحکیم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟“

عبداللہ نے کہا،

”بہت اچھے!“

خوارج پوچھا،

”تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟“

عبداللہ نے جواب دیا،

”میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے زیادہ کتاب الہی کو جانتے تھے۔ تم سے

زیادہ وہ نیکو کار، دین کے حامی اور نگہبان اور صاحب بصیرت و فراست تھے۔“

خوارج نے کہا،

”تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھر کم ناموں کی پیروی

کرتے ہو۔“
 یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح
 کر دیا۔ یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس
 نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا،
 ”یہ قبول کر لیجئے!“

خوارج نے کہا،
 ”خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی قیمت
 لے لو ہم سے۔“
 نصرانی نے کہا،

”کیسی عجیب بات ہے تم نے عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو قتل
 کر دیا اور ہم سے چند کھجوریں نہیں لے سکتے۔“
 خوارج تشدد پسند کیوں تھے؟

خوارج کی اس ذہنیت کا سبب کیا تھا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ کی رہنے والی تھی۔ شہر کے رہنے
 والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فَلَاکت کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ اسلام سے
 پہلے انہوں نے بہت تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ پھر جب اسلام آیا تو بھی ان کی مادی حالت کچھ
 بہت زیادہ بہتر نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کی اکثریت نے بادیہ کی زندگی حسب سابق جاری رکھی۔ یہ
 زندگی سخت کوشی اور صعوبت حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اس کی سادگی فکر
 انہیں بھاگئی۔ لیکن ان کے تصور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے بھی انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ لہذا
 ان کا ایمان گونا گوں تضائق تصور نے انہیں متعصب بنا دیا تھا۔ عقل ان کی کوتاہ تھی۔
 انسان کے دل میں جب ایمان گھر کر جاتا ہے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے۔

زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں۔ اور حیاتِ آخری ہی کی طرف اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ نعیمِ جنت ہی اس کا غمٹائے نظر بن جاتی ہے۔ اور ان چیزوں سے نفرت ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بد بختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ خوارج کی معیشت مبنی تھی خشونت، قساوت اور تشدد پر۔ اگر انہوں نے اطمینان اور سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی درجہ میں بھی نعیم و نیا سے بہرہ ور ہوئے ہوتے تو ان کی اس صلاحیت میں لچک پیدا ہو جاتی۔ اور ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آنے لگتی۔ اور ان کی حدت نرم پڑ جاتی۔ ایک خارجی کی ”اصلاح“ نعیم و نیا سے

روایت ہے کہ زیاد ابن ابیہ کو اطلاع ملی کہ: ”ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوالخیر ہے بڑا بہادر اور دلیر ہے۔ لیکن اب وہ خارجی ہو گیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اسے ایک جگہ کا والی بنا دیا۔ اور چار ہزار درہم ماہوار تنخواہ مقرر کر دی۔ پھر ایک لاکھ سالانہ مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ابوالخیر کہا کرتا تھا:

”لزوم طاعت سے بہتر کوئی چیز میں نے نہیں دیکھی۔“

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عادت اور طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔

خارجی قبائلی عصبیت سے بھی متاثر تھے

ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج نے علیؑ اور ان کے بعد بنو امیہ کے خلاف جو خروج کیا تھا وہ زیادہ تر اخلاص و دینی پر مبنی تھا۔ لیکن اس سے انکار کرنا بھی ممکن نہیں کہ اس خروج کے اسباب و محرکات میں جذبہ دینی کے سوا کچھ دوسرے جذبات بھی کار فرما تھے۔ اور اگر انہیں سب سے بڑا سبب قرار دیا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہو گا۔

خوارج کو قریش سے ایک طرح کا حسد تھا کیونکہ خلافت انہی کے قبضہ میں آگئی تھی اور

دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دینے گئے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت قبائل ربیعہ سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت اور دشمنی ایک عرصہ دراز سے چلی آرہی تھی۔ اسلام نے اگر اس حدت کو کم کر دیا۔ لیکن ختم نہ کر سکا اس کے آثار دلوں کے نہاں خانہ میں مستور رہ گئے جو رہ رہ کر مہیاں پیدا کرتے تھے۔ اور غیر محسوس طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج کی بہت بڑی تعداد ————— جو ربعی تھی ————— نے جب یہ دیکھا کہ خلافت مضر کا حصہ بن کر رہ گئی ہے تو یہ ان کی بالادستی اور اقتدار سے بیزار ہو گئے۔ اس بیزاری کی تہ میں جو جذبہ ————— قبائلی عصبیت ————— کا فرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ خود نہ محسوس کر سکے۔ اور اسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دین اور کامل یقین ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یا پھر رھائے الٰہی جس کے لیے سر و دھڑ کی بازی یہ لگا رہے تھے۔

ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبہ طلب دین بالکل خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے قطعا بری تھا۔ اس جذبہ میں کوئی اور چیز ہرگز شامل نہیں تھی۔ یہی چیز تھی جس نے انہیں خود جہاد پر آمادہ کیا تھا۔ ویسے دل کے ڈھکے چھپے احوال خدا ہی خوب جانتا ہے۔

خوارج موالیوں کو حقیر سمجھتے تھے

ایک ادبات بھی خارجیوں کے سلسلہ میں پیش نظر رکھنے کی ہے۔

خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں بہت کم تھے۔ حالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی اس کے ماتحت موالیوں کو بھی پوری مساوات کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائیں بشرطیکہ شروط خلافت ان میں پائے جائیں۔ کیونکہ خوارج کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ مثلاً قریش وغیرہ، نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں ہے۔ نہ کسی خاص فرقہ کے لیے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ موالی خارجیوں کے ساتھ بیش از بیش تعداد میں شریک ہوتے۔ لیکن ایسا

نہیں تھا۔

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ خارجی موالیوں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ انہیں حقیر سمجھتے تھے۔ ان کے خلاف ایک طرح کا جذبہ رکھتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ:

”ایک موالی نے کسی خارجی عورت سے نکاح کر لیا۔ یہ واقعہ معلوم کر کے خوارج بے ساختہ کہہ اٹھے،

”اس واقعہ نے تو ہمیں رسوا کر دیا۔“

خوارج پر موالی کا، اور موالی پر محوس فارس کا اثر

باوجود اس کے کہ خارجی جماعت میں موالیوں کی تعداد بہت کم تھی۔ بعض خارجی فرقوں میں ان کا اثر غالب تھا۔ چنانچہ ”یزید“ کا عقیدہ تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک رسول اہل عجم میں بھیجے گا۔ جس پر کتاب نازل کرے گا۔ جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی اور شریعت میمونہ کو بھی باطل کر دے گی۔ ان لوگوں کے نزدیک بنات اولاد سے نکاح جائز تھا۔ بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح تھا۔^(۱)

یہ عقائد جہاں سر اسر کفر یہ ہیں وہ تفکیر فارس سے اثر قبول کر بنے کی بھی غمازی کرتے ہیں۔ کیونکہ محوس فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک بنی خاک عجم سے بہت جلد ظہور پذیر ہوگا، اور مذکورہ بالا قسم کی لڑکیوں سے یہ نکاح جائز سمجھتے تھے۔

خوارج کے جمہوری عقائد

کلام سابق سے خوارج کی عقلیت اور نفسیت واضح ہو گئی جس سے یہ بات ثابت ہے کہ ان لوگوں کے افکار و نظریات سطحی سے تھے۔ قریش سے یہ نفرت کرتے تھے۔ قبائل معمر

(۱) لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے (۲) یہ لوگ میمون العجودی کے متبع تھے۔ یہ لوگ جب نجدات سے آگے ہوئے تو بختگان میں آکر ٹھہرے۔ چنانچہ فارسی افکار و آراء سے متاثر ہو گئے۔ (۳) الفرق بین الفرق (بلندادی)

(۴) الفرق بین الفرق (بلندادی)

سے بالخصوص چڑتے تھے۔ اور خود بھی قبائلی عصبیت میں مبتلا تھے۔
اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات و افکار پر روشنی ڈالیں گے۔
ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ:

- خلیفہ کا تقرر آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیے جس میں تمام مسلمان حصہ لیں۔
- خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل کو قائم رکھے۔
- شریعت کے احکام نافذ کرے، خطا اور زلیخ سے دور رہے۔ اگر ان چیزوں کو بیان میں سے کسی چیز کو چھوڑ دے تو اس کا معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا واجب ہے۔
- خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔
- نہ قریش کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔
- بلکہ بہتر یہ ہے کہ قریش میں سے کسی کو خلیفہ منتخب ہی نہ کیا جائے۔
- یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔
- ہر مسلمان یکساں حق رکھتا ہے خلیفہ منتخب ہونے کا۔
- بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریش کو بنایا جائے تاکہ اگر وہ راہ حق سے منحرف ہو یا خلاف شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو۔
- کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائلی عصبیت اڑے نہیں آئے گی۔ نہ خاندانی جذبہ روک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایہ الہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔

• اسی نقطہ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب المرادی بنایا اور اسے امیر المومنین کہنے لگے۔ یہ شخص قرشی نہیں تھا۔

مسلمان خوارج سے کیوں دور رہے؟

خارجیوں کے یہ افکار و عقائد اتنے سحر انگیز تھے کہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ جمہور مسلمین اس جماعت میں شامل ہو جائے اور اس مذہب کو قبول کر لیتے۔ لیکن اس راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ثابت ہوئی کہ:

۔ خوارج موالیوں کو حقیر اور ذلیل سمجھتے تھے۔

۔ مسلمان کا قتل جائز سمجھتے تھے۔

۔ مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے کے بعد غلام بنالیتے تھے۔

۔ ایمان علیؑ میں طعن کرتے تھے۔

۔ آل بیت نبویؐ کے اکثر افراد کے ایمان پر یہ طعن کیا کرتے تھے۔

یہ چیز تھی جو ان کے اور قلوب عوام کے راستہ میں آڑ بن گئی۔ اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

امام کی سرے سے ضرورت ہی نہیں

خوارج کا ایک اور فرقہ جو نجدات کے نام سے مشہور ہے یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔

خود ایسے معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیے کہ لوگ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ پنڈا لیا کریں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو کسی کو امام منتخب کر لینے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔

اپنے اس خیال پر یہ سختی کے ساتھ قائم تھے کہ:

۔ از روئے شرع اقامت امام واجب نہیں ہے۔

۔ لیکن حالات اور مصالح اگر داعی ہوں تو کسی شخص کو امام یا خلیفہ منتخب کیا جاسکتا ہے۔

نہ پہلی چیز واجب ہے نہ دوسری چیز ناجائز۔

مطلق طور پر تکفیر اہل ذنوب

خوارج کا مسئلہ مسلک تکفیر اہل ذنوب تھا۔

وہ ہر گناہ کار کو کافر سمجھتے تھے، خواہ یہ گناہ غلطی سے ہو یا غلط فہمی سے یا خطا یا اجتہاد سے۔ یا گناہ کی نیت سے۔ یہی وجہ تھی کہ حکیم کے معاملہ میں انہوں نے کفر علیؑ کا فیصلہ کر دیا تھا حالانکہ علیؑ نے حکیم کے لیے یہ شرط رکھ دی تھی کہ اگر وہ کتاب الہی کے مطابق ہوگی تو قبول کریں گے ورنہ نہیں۔ لیکن یہ مجتہد کو یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں کہ اس سے غلطی بھی ہو سکتی ہے۔

چونکہ یہ حکیم کو صحیح نہیں سمجھتے تھے لہذا بے تامل انہوں نے علی رضی اللہ عنہ کی تکفیر کر دی۔ انہیں دین سے خارج اور فاسد البقین قرار دے دیا۔

بالکل اسی طرح انہوں نے طلحہ، زبیر اور عثمانؓ اور دوسرے صحابہ کے معاملہ میں کیا کہ یہ لوگ جزئیات میں خوارج سے مختلف الفکر تھے، پھر بھی ان کی نظر میں کافر قرار پائے خطاء اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے اس طرح کی بہت سی مثالیں دے کر ان کا رد کیا ہے۔ لیکن مسئلہ اتنا صاف اور واضح ہے کہ ہم رد کی ضرورت نہیں سمجھتے صرف خوارج کے دلائل کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے وجہات کی معرفت حاصل ہو جائے۔ اور یہ پتہ چل جائے کہ ان کا انداز فکر کیا تھا؟ جس سے ظاہر ہو جائے گا کہ ان کی تفکیر کتنی سطحی تھی۔ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جانے کی یہ ضرورت اس لیے محسوس نہیں کرتے تھے کہ موضوع زیر بحث کے مختلف اطراف کو قابل توجہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی کفر سازی کے اسباب و دلائل مثلاً اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ الْيَدِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ

غَنِي الْعَالَمِينَ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حج فرض ہے بشرطیکہ استطاعت ہو۔ اور

جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت کی روشنی میں خوارج نے یہ فیصلہ کیا کہ تارک حج کا فر ہے۔ کیونکہ ترک حج گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔ اسی طرح آیت قرآنی ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے

فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔

اس آیت کی روشنی میں خارجی اس فیصلہ تک پہنچے کہ ہر وہ شخص جو خدائی فیصلہ کے خلاف فیصلہ کرے کافر ہے۔

اسی طرح قرآن میں آیا ہے:

یَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ - فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ
بِعْدَ آيَاتِنَا أَنْكُمُ فِذَاقِ الْعَذَابِ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ - یعنی (قیامت کے دن) کچھ لوگوں کے
چہرے سفید ہوں گے۔ کچھ کے سیاہ۔ جن کے سیاہ ہوں گے ان سے پوچھا جائے گا، کیا
تم ہی لوگ جو جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وہ عذاب چکھو جس کا تم انکار کیا
کرتے تھے۔

اس سے خوارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا، لہذا سیاہ ہو گا پس
وہ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح آیت قرآنی ہے:

وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ - یعنی اللہ تعالیٰ کی آیات سے یہ ظالم
جھگڑتے ہیں۔

لہذا خارجیوں کے نزدیک ثابت ہوا کہ ظالم جاحد ہے۔ اور جحود صفت کافر ہے۔ لہذا
ظالم کافر۔

علی کا جواب باصواب خوارج کو

خوارج کے یہ تمام دلائل اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ ظواہر نصوص پر ان کی نظر کتنی سطحی تھی۔
اور نصوص کے اسرار و حکم کے ادراک سے یہ اس درجہ محروم تھے کہ بات کی تہہ تک پہنچنا
جانتے ہی نہیں تھے۔

علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ہم عصر خوارج کی فرعونیات کی تردید پر زور اور ناقابل تردید دلائل
سے کی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ خوارج کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

”اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ میں خطا دار ہوں اور گمراہ ہوں، تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا
امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو؟ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو؟

میرے گناہ پر انہیں کیوں کافر قرار دیتے ہو؟
 تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکار رکھی ہیں۔ اور مواضع پر بے دھڑک
 انہیں بے نیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے گناہ گار کون ہے اور بے گناہ کون؟ دونوں
 کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے۔

تم ابھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو
 سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث بھی تسلیم
 کیا۔ رسول اللہ نے قاتل کو جرم قتل میں قتل کیا۔ لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث
 سے محروم نہیں کیا۔ رسول اللہ نے چور کے ہاتھ کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی
 کو ورے مارے لیکن دونوں کو فے (مال غنیمت) میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ نے
 گناہ گاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا
 تھا اس سے ان گناہ گاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

علی رضی اللہ عنہ کے اس کلام قیم اور دمختم سے خوارج نے کوئی نصیحت نہیں قبول کی
 علی رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر کتاب الہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسولؐ سے
 دلیل پیش کی کیونکہ کتاب کی تاویل ہو سکتی ہے عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ لیکن پھر بھی خوارج اپنی
 جگہ سے ذرا بھی نہ ہلے۔ ان کی سطحی نظر وسیع نہ ہو سکی۔ وہ صرف اتجاہ جزئی پر قائم رہے اور فہم عبادت
 و اسالیب میں اتجاہ جزئی سے صرف گمراہی حاصل ہو سکتی ہے، تہمت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔
 صرف نظر کلی ہی ہر جہت سے اور اک حق کی موجب ہو سکتی ہے اور اس سے یہ محروم تھے۔
 خوارج میں امویوں نے کس طرح اختلاف پیدا کر دیا؟

خوارج آپس میں بھی متحد نہ رہ سکے۔ بہت جلد ان میں باہمی اختلاف بھی پھوٹ پڑا وہ بھی
 چھوٹی چھوٹی باتوں پر۔ ان کے انزاعات اور شکستوں کا ایک راز یہ بھی ہے۔

عہد اموی میں ہلب بن ابی صفرہ نے جماعت اسلامیہ کو خوارج کے شر سے بچانے
 کے لیے ان میں باہمی اختلاف پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ اس طرح ان کی قوت پارہ پارہ

ہو جائے اور ان کی حدت کم ہو جائے۔ جب اسے کوئی ایسی تدبیر نظر نہیں آئی جس سے یہ باہمی اختلاف میں مبتلا ہوتے تو وہ ایک نئی چال چلا۔ ابن الحدید اس حکایت کو یوں بیان کرتے ہیں:

”خارجیوں کے فرقہ ازارقہ میں سے ایک آہن گرہ تھا جو نہر آلود پیکان تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج انہی تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس نے کہا:

”میں اس کا تدارک کرتا ہوں!“

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیے۔ اور اسے قطری بن الفجارۃ کے لشکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا،

”یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔“

وہ آدمی تعمیل ارشاد کے لیے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی:

”اما بعد!“

آپ کے پیکان مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم قبول کیجیے۔ اور اور جتنے زیادہ مسموم پیکان آپ بنا سکیں، بنا کر مجھے بھیج دیجیے۔“

یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا۔ اس نے قطری کی خدمت میں دونوں چیزیں پیش کر دیں۔ قطری نے آہن گرہ کو بلایا اور اس سے پوچھا،

”یہ خط کیا ہے؟“

اس نے جواب دیا،

”میں کیا جانوں؟“

قطری نے سوال کیا،

”یہ درہم کیسے ہیں؟“

اس نے کہا:

”مجھے کیا معلوم؟“

قطری نے حکم دیا،

”اس کی گردن مار دو!“

فوراً وہ قتل کر دیا گیا۔

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک شخص عبداللہ آیا۔ اس نے قطری

سے کہا،

”تم نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟“

قطری نے جواب دیا،

”مفاد عام کے لیے کسی شخص کا قتل کر دینا معیوب نہیں ہے۔ اور امام

کو یہ حق ہے کہ جو مناسب سمجھے کرے۔ اور رعیت کے لیے یہ زیبا نہیں

ہے کہ اس پر معترض ہو۔“

عبداللہ کو یہ بات بہت گراں گزری۔ لیکن جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار

کی۔ یہ بات جب مہذب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک

نصرانی بھیجا۔ اور اس طرح ایک نئی چال چلا۔ نصرانی سے کہا،

”جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا۔

میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔“

نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سر بسجود دیکھ کر کہا،

”سجدہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے زیبا ہے۔“

نصرانی نے کہا،

”میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔“

ایک خارجی نے قطری سے کہا،

”یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پوجا کرتا ہے۔“

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی،
انکم وما تعیدون من دونه حسب جہنم۔ انتم لہا واردون۔

قطری نے کہا،
”عیسائی عیسے ابن مریم کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسے کو کیا ضرر پہنچ
سکتا ہے؟“

یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔
یہ بات قطری کو ناگوار گزری، اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج
کو ناپسند ہوئی۔

اس طرح خوارج میں اختلاف رونما ہوا۔ اور بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ
قطری حدودِ مصر میں پہنچ گیا۔“

مہلب کی حکمتِ عملی

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلب پہلے سپہدارِ عظیم نے کس طرح حکمتِ عملی سے کام
لے کر خوارج میں اختلاف کی آگ، ان کی سادہ لوحی اور ضعیف عقل سے فائدہ اٹھا کر بھڑکائی۔
اور کس آسانی سے ان کے ضعفِ مدارک کے باعث انہیں آپس میں برسرِ پیکار کر دیا۔
اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت
سے محروم ہو گئے۔

اس صورتِ احوال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خوارج مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، اور ان میں کئی
فرقے پیدا ہو گئے۔ اب ہم خوارج کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سرداروں کا تذکرہ،
ایجاز و اختصار کے ساتھ کرتے ہیں۔

تاریخ اسلام میں خوارج کا وجود ایک تہلکہ ہے۔ مسلمانوں کے کسی فرقہ نے بھی مسلمانوں کا خون اس بے دردی، اس سفاکی، اور اس شقاوت سے نہیں بہایا۔ جتنا خوارج نے۔ اور کتنی عجیب بات ہے یہ مسلمانوں کا خون اس زعم باطل میں بہاتے رہے کہ یہ ان کا مذہبی فریضہ ہے۔ اس کا زنا مے کے انجام دینے پر انہیں اجر ملے گا۔ جنت عطا ہوگی۔ خدا کی خوشنودی حاصل ہوگی۔

یہ جماعت اپنی فعالیت کے اعتبار سے یکتا تھی۔ اگر یہ نقص اس میں نہ ہوتا تو واقعی اس نے اسلام کے گراں بہا خدمات انجام دے کر اجر عظیم حاصل کیا ہوتا، اور جنت حاصل کر لی ہوتی، خدا کی خوشنودی یقیناً اس کے حصے میں آتی۔ لیکن اس جماعت نے اپنی قوت راہگاہوں کو دی، خود تباہ ہو گئی۔ نہ اسلام کو فائدہ پہنچا سکی نہ ملت اسلامیہ کو۔

خارجی فرقے (۱)

فرقہ ازارقہ

نافع بن الارزق

خارجی فرقوں میں یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ کثرت تعداد کے اعتبار سے بھی، اور جذبہ و جوش کے لحاظ سے بھی۔ یہ لوگ نافع بن الارزق حنفی کے پیرو تھے جو قیائل ربیعہ کے ایک خاندان بنو حلیفہ کا فرد تھا۔

نافع کی سرکردگی میں ازارقہ نے امویوں اور ابن زبیرؓ سے کابل انیس سال تک نہایت پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔

میدان جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع قتل ہو گیا تو عنانِ قیادت نافع بن عبداللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاءۃ نے اس فرقہ کی سروراری سنبھال لی۔

قطری کا زوال آفریں عہد

قطری کے عہد میں یہ فرقہ آشنابہ زوال ہوا کیونکہ اب عوام خوارج کی خوں ریزی اور سنگدلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے۔ اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبہ انتقام

و عناد پیدا ہو گیا تھا۔ اور باہمی ط. بھی یہ خوارج برسرِ پیکار رہنے لگے تھے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انہیں شکستِ ناش سے دوچار ہونا پڑا۔ اور قطری کے بعد تو سمجھنا چاہیے مسلسل شکستوں کے

باعث اس فرقہ کا خاتمہ ہی ہو گیا۔

خوارج کے عقائد میں اضافہ
اس فرقہ کے عقائد بھی وہی تھے جو عام طور پر خوارج کے تھے۔ لیکن چند اضافوں کے
ساتھ مثلاً:

- مخالف خوارج عامۃ المسلمین مشرک ہیں۔
- خوارج سے اختلاف رکھنے والے سب لوگ مشرک ہیں۔
- جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔
- مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔
- مسلمان مخالفوں کے شہر و دارالحرب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاحت و تاراج کے وقت
ان مسلمان بچوں اور عورتوں کا قتل کرنا یا انہیں باندی اور غلام بنالینا جائز ہے۔
- زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط۔ اس لیے کہ قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے۔
- پاکدامن مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط۔ البتہ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے
والوں پر حد واجب۔
- گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاء سے بھی ہو سکتا ہے۔

خارجی فرقے (۲)

فرقہ نجدات

اس فرقہ کے مخصوص معتقدات

یہ لوگ نجدہ بن عویم الخنقی کے پیرو تھے۔ متعدد مسائل میں ان کا مسلک ازارقہ سے مختلف تھا۔ چند موٹی موٹی باتیں جو ان کے مسلک میں شامل تھیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

- ۔۔۔ جنگ سے جی چرانے والا خارجی کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔

- ۔۔۔ قتل اطفال مسلمین ناجائز۔

- ۔۔۔ اقامت امام واجب نہیں۔

- ۔۔۔ تقیہ جائز ہے، نافع (ازارقہ) کے ہاں ناجائز۔

- ۔۔۔ ذمی اور معاہدہ جس کافر سے عہد صلح ہو، کا قتل جائز۔

کئی مقامات پر قبضہ و تسلط

اس فرقہ کے لوگ یمن میں زیادہ تھے۔ پہلے اس جماعت کا سربراہ اور قائد ایک شخص ابوطالوت خارجی تھا۔ پھر ان لوگوں نے نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ یہ واقعہ شہرہ کا ہے۔ نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اس فرقہ نے خاص عروج و فروغ حاصل کیا اور سیم کامیابیاں حاصل کیں۔ چنانچہ بہت جلد یہ لوگ بحرین، عمان، حضر موت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے۔ اور ان کا پرچم کشور کشائی لہرانے لگا۔

نجدہ سے اہل جماعت کا شدید اختلاف

لیکن یہ کامیابی ان لوگوں کو کچھ زیادہ راس نہ آئی۔ کیونکہ بعض امور میں قائد جماعت، نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہوا۔ اور اس اختلاف نے شدید اور سنگین صورت اختیار کر لی۔ سردار سے یعنی نجدہ سے ایک وجہ شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے ایک حبش کا سردار بنا کر اپنے بیٹے کو بھیجا۔ اس حبش نے مسلمان عورتوں کو گرفتار کر لیا۔ اور باندی بنالیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مال غنیمت کا استعمال شروع کر دیا۔ لیکن نجدہ نے بجائے اس کے کہ ان لوگوں کی سرزنش کی ہوتی۔ یا انہیں کوئی سزا دی ہوتی۔ کوئی باز پرس نہ کی معاف کر دیا۔ خطا کاروں کے ساتھ رعایت پر غصہ

دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی تو آزاد اور مناصب دیے اور کہا، ”مجھے امید ہے خدا انہیں معاف کر دے گا۔ اور اگر کوئی سزا دی بھی تو داخل جہنم نہ کرے گا۔ کوئی ہلکی چٹکی بھی سزا دے کر داخل جنت کرے گا۔“ عدم مساوات کی شکایت

اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو حبش بھیجے۔ ایک بری ہم، دوسری بحری ہم۔ لیکن اس نے دونوں کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کیا۔ بلکہ ان لوگوں کو جو بری ہم میں شریک تھے بحری ہم کے لوگوں سے زیادہ انعام و اکرام دیا۔

افتراق ——— نجدہ کا قتل

ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں حستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔

دوسرا گروہ کیل کانٹے سے لیس ہو کر نجدہ کے مقابلہ میں آیا۔ گھمسان کارن پڑا اور اس جنگ میں بالآخر نجدہ قتل ہو گیا۔

تیسرا گروہ جو تھا اس نے نجدہ کی کوتاہیوں سے خشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام و عقوبت نہ سمجھا۔ بلکہ درگزر اور ملاحظت کا اس سے برتاؤ کیا۔

عبدالملک بن مروان نے اس فرقہ کو نابود کر دیا
نجدہ کے بعد اس گروہ کی سرداری ابو فدیہ کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک
بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکوبی کے لیے بھیجا جس نے اسے تہس نہس کر کے
رکھ دیا۔ ابو فدیہ کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا۔ اور اس طرح یہ
طائفہ ہمیشہ کے لیے نابود ہو گیا۔

”خارجی فرقہ کوئی بڑا فرقہ نہیں تھا۔ چھوٹا سا فرقہ تھا۔ لیکن چونکہ اپنے افکار و عقائد میں کسی طرح کی یکجہلی نہیں رکھتا تھا۔ اپنے مزعومات میں چٹان کی طرح مستحکم تھا۔ اپنے تصورات کو قطعاً ناقابل تردید سمجھتا تھا، اس لیے بہت جلد وہ بہت سے فرقوں میں تقسیم ہو گیا۔“

متعدد فرقوں میں تقسیم اس لیے ہوا کہ انسانی افکار و خیالات میں، حالات، ماحول، فکر، نظر، اور دوسرے موثرات کے ماتحت کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اگر کسی سوسائٹی میں اسے قبول کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے، اور اس سے مطابقت پیدا کرنے کی گنجائش نہیں ہے تو وہ ایسے جدید الحیال لوگوں کو اپنے دائرہ سے خارج کر دیتی ہے۔ اور یہ جدید الحیال لوگ اپنا ایک الگ گروہ بنا لیتے ہیں۔ اس طرح ایک نیا فرقہ عالم وجود میں آجاتا ہے۔“

غارجی فرقے (۱۳)

فرقہ صغریہ

زیادین الاصفہر

اس فرقہ کے لوگ زیادین الاصفہر کے پیرو تھے۔ ازارقہ کے مقابلہ میں اس کے افکار و آراء زیادہ سخت اور متشددانہ قسم کے نہ تھے۔ متعدد عقائد میں ان کا ازارقہ سے اختلاف تھا۔ اور یہ اختلاف بڑی حد تک اساسی اور بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ ازارقہ سے عقائد میں اختلاف

فرقہ صغریہ اور فرقہ ازارقہ کے مابین فکر و نظر کے اختلاف کا اندازہ باسانی عقائد ذیل سے ہو جائے گا جو ازارقہ کے برعکس صغریہ میں پائے جاتے تھے:

- ۱۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں ہے۔
- ۲۔ مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں قرار دیا جاسکتا۔
- ۳۔ جن گناہوں کے بارے میں خدا نے قرآن میں حد مقرر کر دی ہے۔ ان کا مرتکب صرف اثم ہے جیسا کہ خود اللہ نے اسے یہ نام دیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔
- ۴۔ جن گناہوں کی قرآن میں خدا نے حد مقرر نہیں کی ہے ان کا مرتکب بیشک کافر ہے۔
- ۵۔ بعض صغریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر اگر والی حد جاری کر دے تو پھر اس کے خلاف فتوائے کفر نہیں دیا جاسکتا۔

بلال کے قتل کے بعد عمران کی امامت

اس فرقہ کے لوگوں میں بلال مرد اس مرد زاہد و صالح تھا۔ یزید بن معاویہ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا۔ لیکن عوام کو نہیں چھوڑا۔ کہیں کامیابی ہو جاتی تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا۔ جنگ میں بھی پہل کرنے سے گریز کرتا۔

عبید اللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک حبش بھیجا جو اس پر غالب آگیا۔ اور بالآخر یہ لڑتے ہوئے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہد بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلاد اسلامیہ کے چکر عرصہ تک کاٹتا رہا۔ ابی بلال کے بعد صفریہ نے اسی کو اپنا قائد اور امام بنالیا۔

خارجی فرقے (۴)

فرقہ عجاروہ

عبدالکریم بن عجرد

اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کے پیرو تھے۔ جو عطیہ بن الاسود الحنفی کے اتباع میں تھا۔ اپنی فرقہ آرائی کے لحاظ سے یہ لوگ نجدات سے بہت زیادہ قریب تھے۔ ان کے افکار و آراء بھی ان سے ملتے جلتے تھے۔ ان کے نزدیک:

۔۔۔ جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفویض کیے جاسکتے تھے۔

۔۔۔ ہجرت فرض نہیں صرف کارِ فضیلت ہے۔

۔۔۔ مخالف کا مال اس وقت تک فے مال غنیمت، نہیں سمجھا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

فرقہ آرائی

لیکن عجاروہ کی تنظیم بہت جلد فرقہ آرائیوں کی نذر ہو گئی۔ ذرا ذرا سی باتوں پر کوئی آدمی الگ ہو جاتا اور اپنا ایک جداگانہ فرقہ بنا لیتا۔ یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جزئی تھے۔ لیکن یہی عجاروہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے۔

معمولی باتوں پر اختلاف

اس سلسلہ میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہوگا۔

۔۔۔ اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا۔ ایک دوسرے شخص کا، جس کا نام میمون تھا مقروض تھا۔ ایک روز میمون نے اس سے تقاضا کیا۔

”قرضہ کی رقم اب واپس کر دو۔“

شعیب نے جواب میں کہا،

”خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کر دوں گا۔“

میمون نے یہ جواب سن کر کہا،

”خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو۔۔۔ لاؤ۔“

شعیب نے یہ بات سن کر کہا،

”اگر واقعی خدا چاہتا ہوتا تو کیونکر ممکن تھا کہ میں اس وقت نہ ادا کر دیتا؟“

میمون نے شعیب سے کہا،

”اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور خدا جس امر کا حکم دیتا ہے۔ اس کی یہ

خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے۔ اور جس بات کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وقوع پذیر

ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔“

بس اس بات پر عجاوہ میں دو نئے فرقے بن گئے۔ ایک کا نام ”شعیبیہ“ قرار پایا۔

دوسرے کا نام ”میمونیہ“۔

عبدالکریم کا مبہم جواب

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے یعنی شعیب اور میمون نے اپنی اپنی باتیں امام

جماعت عبدالکریم کو لکھ بھیجیں۔ اس نے جواب دیا:

”ہم وہی بول بولتے ہیں جو خدا کی مرضی ہوتی ہے۔ جو کچھ خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی

نہیں ہوتا پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں۔“

اس جواب سے شعیب اور میمون میں سے اپنی اپنی جگہ ہر ایک نے یہ نتیجہ نکالا، کہ

عبدالکریم نے اس کی تائید کی ہے۔

ایک اور نیا فرقہ : ثعلبہ

ایک روایت یہ ہے کہ ایک عجمی نے جس کا نام ثعلبہ تھا۔ اپنی لڑکی کی نسبت ایک قریبی اور عزیز عجمی سے جس سے نکاح جائز نہ تھا کر دی۔ لڑکی کی ماں سے کہلایا، "کیا لڑکی بالغ ہو گئی؟ اگر بالغ ہو گئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عمارہ کے ماں معتبر ہے تو پھر اسے یہ شادی کر لینی چاہیے اور اس کا خیال نہیں کرنا چاہیے ہر کی رقم کتنی رکھی جاتی ہے۔"

ماں نے شوہر کو جواب دیا،

"لڑکی مسلمان ہے۔ یہ شادی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ بحث نہیں کہ بالغ ہے یا نہیں؟"

ثعلبہ نے یہ جواب عبدالکریم کے سامنے پیش کیا۔ اس نے برائے اطفال کا فیصلہ کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عمارہ میں ایک نیا فرقہ پیدا ہو گیا۔ — ثعلبہ۔

”خوارج کا اور ان کے فرقوں کا ذکر متعدد تاریخوں میں جستہ جستہ ملتا ہے، اس لیے کہ اپنے وقت کی وہ ایسی قوت تھے جسے کسی حالت میں نظر انداز ہی نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی تھی جو خوارج کے افکار و عقائد، تصورات و خیالات، اصول اور تعلیمات، نظریے اور فلسفے، نیز ان کی اہم شخصیتوں کے حالات و سوانح، کردار و سیرت، اور خصوصیات و کمالات، ساتھ ہی ساتھ ان کی معرکہ آرائیوں اور رزم و پیکار کے حالات اور واقعات پر مشتمل ہوتی۔

کچھ عرصہ ہو ا عمر ابو النصر دبیروت نے ’الخوارج فی الاسلام‘ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں یہ ساری باتیں اختصار، لیکن جامعیت کے ساتھ آگئی ہیں۔“

خارجی فرقے (۵)

فرقہ ابا ضیہ

عبداللہ بن اباض

یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے اتباع تھے۔

خوارج میں سب سے زیادہ معتدل فرقہ یہی تھا۔ فکر و رائے کے اعتبار سے کوئی خارجی فرقہ بھی جماعت اسلامیہ سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا فرقہ ابا ضیہ۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال و توازن کا شعار تھا۔

فرقہ ابا ضیہ کے افکار و آراء

فرقہ ابا ضیہ کے افکار و آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں اس اعتبار سے کافر کہا جائے گا کہ یہ کفر ان نعمت کے مرتکب ہیں۔

۲۔ غیر خارجی مسلمان کا دھوکے و ہڑت یا چوری پھپھے خون بہانا حرام ہے۔ مالِ غنائم انہیں قتل کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ دارالمسلمین کو دارتوحید تسلیم کیا جائے گا۔ البتہ معسر سلطان دارالحرب سمجھا جائے گا۔

۴۔ غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے سلاح جنگ، گھوڑوں اور جانوروں کو، نیز ہر قسم کے سامانِ آذوقہ اور رسد کو، ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا، چاندی، زیورات وغیرہ مالِ غنیمت

میں نہیں شمار ہوں گے۔ یہ مالکوں کو واپس کر دیے جائیں گے۔

۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے۔

۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں سے مناکحت اور شادی بیاہ کا سلسلہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں کی وراثت لی جاسکتی ہے۔ اور دی جاسکتی ہے۔

اباضیہ اعتدال پسند تھے

اباضیہ کے ان افکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے۔ اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً روادار و انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید ہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

علیٰ بن ابی طالب کو امویوں سے بہتر سمجھتے تھے

خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے۔ دین کے معاملہ میں اور فہم دین کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غلو پسند اور تشدد و تہمت تھے۔ اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر لا ڈالا تھا۔ اور عامہ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے یہ ورپے رہتے تھے۔ اخلاص کے ساتھ ان کی گمراہی کے باعث ہی شاید علی رضی اللہ عنہ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کر دی تھی کہ: میرے بعد کسی خارجی سے مقابلہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح بہر حال نہیں ہے جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پایا۔

اس ثابت ہوا کہ علی رضی اللہ عنہ امویوں کو باطل کا طلب گار، اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کا جو یا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پایا۔

غلو پسند خارجی

لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے، جن کا مسلک وہ تھا جس

کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی۔ بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتاب الہی سے ہم آہنگ نہیں ثابت کیا جاسکتا۔“

(۱) اگر خوارج کتاب و سنت سے اپنے معتقدات کو ثابت کر سکتے تو کون تھا جو ان کی مخالفت کرتا۔ مشکل تو یہی تھی کہ انہوں نے کتاب و سنت تک کو نظر انداز کر لیا تھا۔ اور ایسے ایسے اصول تراش لیے تھے، اور ایسے ایسے فکری گورکھ دھندے قائم کر لیے تھے کہ خود بھی نہ ان پر صحیح طور پر عمل کر پاتے تھے، نہ انہیں سمجھا سکے تھے۔

حقیقت واقعہ تو یہ ہے کہ اسلامی فرقوں میں سے کسی فرقہ نے بھی کتاب و سنت کو اس طرح باز بچہ اطفال نہیں بنایا تھا جس طرح خوارج نے بنالیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تعداد بھی کم رہی۔ اُمتِ مسلمہ کی اکثریت نے کبھی انہیں اور ان کے افکار و خیالات کو درخور اعتناء نہ سمجھا۔ اور یہ اپنا وجود قائم نہ رکھ سکے، مٹ گئے۔ نہ ان کی غیر معمولی بہادری کام آئی، نہ سرفروشی!

(رئیس احمد جعفری)

”خوارج کی انتہا پسندی کے عجیب عجیب واقعات کتب تاریخ میں ملتے ہیں۔ مسلمانوں کے ساتھ تو ان کے تشدد کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کا خون حلال سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان کو کافر خیال کرتے تھے۔ ہر مسلمان کو لوٹ لینا جائز سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان آبادی کو برباد کر دینا شعار اسلام میں سے سمجھتے تھے۔ لیکن غیر مسلموں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرتے تھے۔ اور خاص طور پر ذمیوں کے ساتھ تو ان کی رواداری غلو کی حد تک پہنچی ہوئی تھی، کیونکہ اسلام کا حکم یہی ہے۔ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک کا جو فرمان نافذ کیا ہے اسے تو انہوں نے حفظ کر لیا تھا لیکن رحماء بینہم کا جو ارشاد تھا اسے یکسر نظر انداز کر دیا تھا، اور اسی کو وہ اپنا سب سے بڑا دینی اور مذہبی کارنامہ سمجھتے تھے۔“

خارجی فرقے (۶)

فرقہ یزیدیہ

یزید ابن ابی انیسہ

یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ کے متبع تھے۔

یزید بن ابی انیسہ پہلے اباضی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ بعد میں اس فرقہ سے کٹ گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا۔ اور اس کی عنان امامت اپنے ہاتھ میں لے لی۔
مخصوص عقائد و افکار

اس فرقہ کے مخصوص عقائد و افکار یہ ہیں،

۔۔۔ وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب ایک عجمی رسول خدا کی طرف سے آئے گا۔

۔۔۔ یہ عجمی رسول شریعت محمدی کو منسوخ کر دے گا۔

خارج از اسلام

عبدالقادر بغدادی نے اپنی کتاب میں اس فرقہ کو خارج از اسلام قرار دیا ہے۔

”حالت جنگ میں ایک شخص ایک صحابی کی زد میں آگیا۔ اس نے کہا لا الہ الا اللہ
لیکن صحابی نے اس کی گردن قلم کر دی۔“

بات رسول اکرمؐ تک پہنچی۔ آپؐ نے سوال کیا:
”تم نے ایسا کیوں کیا؟“

صحابی نے جواب دیا، ”وہ شخص دل سے ایمان نہیں لایا تھا۔ موت کے
دُور سے اس نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔“

سرکارِ دو عالمؐ نے فرمایا: ”حل شقت قلبہ؟ کیا تم نے اس کا دل
چیر کر دیکھ لیا تھا؟“

پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھائے اور فرمایا:

”اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں، اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں۔“

اس سے اسلام کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی کلمہ گو کا دل چیر کر نہیں
دیکھتا اس کے اعلان پر اعتماد کرتا ہے۔

لیکن خارجی بے تامل اکابر صحابہ تک پر کفر کا فتویٰ عائد کر دیا کرتے تھے۔“

فارچی فرقے (۷)

فرقہ مہمونہ

مہمون العجروہی

یہ لوگ مہمون العجروہی کے اتباع اور پیرو تھے۔

قرض کے معاملہ میں اس نے اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا۔ جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے۔ اور ایک نئے فرقہ کی طرح ڈال دی جو مہمونہ کے نام سے مشہور ہوا۔

مخصوص عقائد و افکار

اس فرقہ کے مخصوص افکار و عقائد عجیب و غریب تھے۔ اور وہ اسلام کے احکام و تعلیمات سے کوئی نسبت نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً

— بنات اولاد سے نکاح مباح ہے۔

— بھائیوں کی لڑکیاں بیوی بنائی جاسکتی ہیں۔

— بہنوں کی لڑکیوں سے شادی روا ہے۔

ان افکار و عقائد کی تائید میں یہ کہا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کا محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔

سورۃ یوسف قرآن کی سورہ نہیں

مہمونہ کے فرقہ کے لوگ سورہ یوسف کو قرآن کی سورہ ماننے سے انکار کرتے تھے

کہتے تھے یہ سورۃ قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں تو داستانِ محبت بیان کی گئی ہے۔
لہذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اسے قرآن کا حصہ مانا جائے۔
فتوائے کفر

اسی سوء اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس فرقہ کو بھی غارت کر دیا۔ اب اس کا کہیں وجود نہیں ہے
بغدادی نے اس فرقہ کو بھی خارج از اسلام قرار دیا ہے۔

عہد شافعی کے فرق اسلامیہ (۱۳)

معتزلہ

معتزلہ: کب اور کیسے؟

اس فرقہ کی نشوونما عہد اموی میں ہوئی۔ لیکن عروج و فروغ اس نے عہد عباسی میں حاصل کیا۔ اور ایک عرصہ دراز تک فکر اسلامی پر حاوی رہا۔

عہد خلافت راشدین اور عہد اموی میں عراق مستعد و فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا تھا جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی، یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے۔ بعض خیالات فارس سے متاثر تھے۔ بعض عیسائی تھے۔ بعض یہودی، بعض عرب۔ یہ سب مسلمان ہو گئے۔ ان سے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو اس روشنی میں دیکھا جو نسلہا نسل کے توارث سے ان کے پاس موجود چلی آرہی تھی۔ اور اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا۔ اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کے چشمہ صافی و شیریں میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا۔ لیکن ایک گروہ ان کے ساتھ ایسا بھی تھا جس کا شعور و فکر بہر حال خالص اسلامی نہ تھا۔ بلکہ قدیم آراء و افکار کی طرف محسوس یا غیر محسوس، شعوری یا غیر شعوری طور پر میلان موجود تھا۔ چنانچہ غیر ارادی طور پر قدیم آراء و افکار سے متاثر ہو ہی جاتے تھے۔ عہد جدید کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو اصطلاح میں بیان کرنا چاہیں تو "عقل باطن" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔

چنانچہ امیر المومنین علیؑ ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق کی سرزمین کے اندر قدیم اور

مرے ہوئے خیالات قبروں سے نکلنے لگے۔ ان میں پھر سے زندگی کی نچل پیدا ہوئی۔ اور بغیر کسی آڑ کے وہ برا فکندہ نقاب ہوئے۔ تو خوارج اور شیعہ بھی نمودار ہوئے۔ اور اضطراب آراء کے اس ہجوم میں ایک فرقہ بھی ابھرا جو معتزلہ کے نام سے معروف ہے۔
کیا یہ اصحاب علیؑ تھے؟

اس فرقہ کے وقت ظہور میں علماء کا اختلاف ہے۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حسنؑ سے معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبرداری اختیار کی تو اصحاب علیؑ کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہو گئی۔ اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابوالحسن الطرائفی اپنی کتاب میں ارشاد فرماتے ہیں :
”ان لوگوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا۔ یہ نام رکھنے کا سبب یہ تھا کہ جب حسنؑ بن علیؑ علیہ السلام نے معاویہ کی بیعت کی اور خلافت انہیں تفویض کر دیا، تو ان لوگوں نے حسنؑ اور معاویہ دونوں سے کنارہ کشی کر لی۔ بلکہ سب سے کٹ گئے۔ یہ لوگ اصحاب علیؑ تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور یا گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے :“

”ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے۔“

واصل کا حسن بصری سے ”اعتزال“

علماء کا ایک دوسرا بڑا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ اس المعتزلہ واصل بن عطاء تھے۔ یہ حسن بصری کی بارگاہِ علم میں پابندی سے حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور شور سے اٹھا اور اس نے وقت کے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ آیا ”گناہ کبیرہ“ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟ اس سوال پر حسن بصری کے مسلک سے واصل نے اختلاف کیا۔ اور کہا،

(۱) اعتزال کے لغوی معنی ہیں الگ ہو جانے، بھڑوڑ دینے کے۔ (زمین احمد جعفری)

”میرا خیال یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔“

اس اختلاف کے بعد واصل نے حسن بصری کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی، اور اسی مسجد میں ایک جداگانہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔
مستشرقین کا نظریہ

تصریحات بالا سے معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کس طرح پڑا؟
لیکن ایک اور جماعت بھی ہے جو اس باب میں ایک دوسرا نظریہ رکھتی ہے۔ مستشرقین کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ان لوگوں کا نام معتزلہ اس لیے پڑا کہ یہ بہت زیادہ مذہبی، متقی اور لوگوں سے، لذات دنیاوی سے، زندگی کی نعمتوں سے دور دور رہتے تھے۔ خود لفظ ”معتزلہ“ سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا۔ وہ زاہد و عابد قسم کے لوگ تھے۔

لیکن مستشرقین کے استدلال کا یہ آخری حصہ کچھ زیادہ درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ اس جماعت میں ہر طرح کے لوگ تھے نیکو کار بھی اور عصیاں شعار بھی۔ ابرار بھی اور فجار بھی۔

مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ
ابوالحسن الحیات نے اپنی کتاب میں معتزلہ کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:
”کوئی شخص جب تک ذیل کے اصول خمسہ سے پورے طور پر متفق نہ ہو معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔“

۱۔ توحید کامل

۲۔ وعدہ اور وعید پر مکمل یقین و اعتقاد

۳۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و اقرار

۴۔ عدل

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

پس جس شخص میں یہ خصال خمسہ مکمل طور پر موجود ہوں گے وہ معتزلی کہلانے

جانے کا مستحق ہو گا۔“

سطور بالا میں معتزلہ کے اصول جامعہ پنجگانہ بیان کر دیے گئے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اصولوں کو نہیں مانتا یا ان میں سے کسی کو تسلیم نہیں کرتا وہ معتزلی نہیں سمجھا جائے گا۔
اب ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ مذکورہ اصول پنجگانہ پر گفتگو کریں گے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک اصول کا مفہوم و مدعا معتزلہ کے نزدیک کیا ہے؟

۱۔ توحید

توحید فرقہ معتزلہ کا جوہر، خلاصہ، اور روح ہے۔

ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب میں توحید سے متعلق معتزلہ کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”اللہ ایک ہے۔ اس جیسا کوئی دوسرا نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔ لیکن نہ جسم رکھتا ہے نہ قابل رویا ہے۔ نہ اس کا جثہ ہے نہ ثورت۔ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں۔ نہ جوہر ہے نہ عرض۔ نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ۔ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھو ا بھی نہیں جاسکتا۔ نہ اس میں حرارت ہے نہ برودت۔ نہ رطوبت نہ سبوت۔ طول بھی نہیں۔ عرض بھی نہیں۔ عمق بھی نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ نہ وہ حرکت کرتا ہے نہ ساکن ہے۔ نہ اس کے الگ اجزاء ہیں نہ وہ ذی الباطن و اجزاء ہے۔ وہ جو ارح اور اعضاء بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی نہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں۔ نہ آگاہ ہے نہ بچھا۔ اوپر بھی نہیں۔ نیچے بھی نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔ زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ وہ جدا بھی نہیں ہے اور داخل بھی نہیں۔ نہ اکن میں وہ حلول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جاسکتا جو خلق میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں

نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ قتنا ہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جاسکتا۔ نہ ذہاب فی الجہات کا دعویٰ اس کے لیے کیا جاسکتا ہے۔ وہ محدود بھی نہیں ہے۔ نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا بیٹا۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ پر دے اسے ڈھانک نہیں سکتے۔ جو اس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ لوگ اس کا قیاس نہیں کر سکتے۔ کسی طرح بھی وہ مخلوق سے کسی بات میں مشابہ نہیں ہے۔ نہ اس پر آفات کا نزول ہو سکتا ہے۔ نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو تصور میں آسکتی ہے۔ ہر وہ تصور جو وہم میں آسکتا ہے اس کی مشابہت سے وہ ماوراء ہے۔ وہ اول ہے۔ سابق ہے۔ متقدم ہے۔ مخلوقات سے پہلے سے موجود ہے۔ وہ عالم ہے۔ قادر ہے۔ حی ہے۔ نہ اسے آنکھ دیکھ سکتی ہے۔ نہ بینائی اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ ادھام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ وہ دوسری مخلوقات کی طرح عالم، قادر، حی نہیں ہے۔ نہ وہ علماء کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہ قدیم ہے اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے۔ صرف وہ معبود ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ نہ کوئی اس کا شریک اقتدار ہے۔ نہ اس کا کوئی وزیر مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تکمیل و تکوین میں کوئی اس کا معین و مددگار نہیں۔ اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز مثال دیکھ کر پیدا نہیں کی۔ کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لیے آسان ہے نہ دشوار۔ نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ سرور و لذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت اور آلام سے وہ نا آشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہا ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ مجبوری اور بے چارگی۔ ملامت نہ اسے وہ مقدس ہے۔ نہ اس کی کوئی بیوی ہے نہ لڑکا۔ نہ لڑکی۔

مذکورہ بالا اصل پر معتزلہ کا خیال یہ بھی تھا کہ :

۔۔۔ قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ مستحیل ہے کیونکہ وہی چیز دیکھی جاسکتی ہے جو جہت رکھتی ہو۔ اور جہت رکھتی ہو۔

۔۔۔ اور صفات شے غیر ذات نہیں ہیں۔ ورنہ پھر تعدد و قدماء لازم آجائے گا۔
۔۔۔ قرآن مخلوق ہے۔ کیونکہ صفت کلام خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل

معتزلہ کے دوسرے اصول ”عدل“ کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے :
”اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو پسند نہیں کرتا۔ نہ افعال عباد کو خلق کرتا ہے لوگ جو کچھ کرتے ہیں اور جو کچھ نہیں کرتے، یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے انہیں عطا کی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اسی بات سے منع کرتا ہے جسے ناپسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی جو بری ہے جس سے اس نے روکا ہے وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ نہ ان سے وہ کام لینا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی قبض و بسط کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ اگر چاہتا تو مخلوق کو اپنی طاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی کسی معصیت کے پاس نہ پھٹکتے۔ بے شک وہ اس پر قادر تھا۔“ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی۔“

(۱) مسعودی کی عبارت میں معتزلہ سے یہ عقیدہ جو منسوب ہے کہ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اس عقیدہ کی آیت قرآنی سے لاتے ہیں : جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمہیں جو بھلائی پہنچتی ہے وہ خدا کی جانب سے ہے اور جو برائی پہنچتی ہے وہ تمہاری اپنی طرف سے ہے۔“ (۲) مروج الذهب، للمسعودی

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ جمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف رکھتے ہیں کہ اپنے فعل میں غیر مختار ہے۔ لہذا اس کو ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص کسی غیر مرغوب کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اسے کیسے الزام دیا جاسکتا ہے؟ یا اگر کسی کے نہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو کس طرح اسے نافرمان قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس بنیاد پر معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ خدا نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک دشواری یہ نظر آئی کہ عجز سے اللہ کی تنزیہ محسوس ہوئی لہذا انہوں نے کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لیے خلق ہے۔ وہ عطا کرنے والا اور دینے والا ہے۔ اور اسے یہ قدرت تامہ حاصل ہے کہ اس نے عطا کیا اور دیا ہے اسے سلب کر لے۔ چھین لے۔

وعد اور وعید

وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ خدائے بزرگ و بزرگوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ جو نیکی اور بھلائی کرے اس پر احسان کرے۔ اسے اچھی جزا دے۔ جو بدی کا مرتکب ہو۔ اسے ویسا ہی بدلہ دے۔ سزا دے اور یہ کہ کبیرہ گناہ جن سے سرزد ہوتا ہے جب تک وہ توبہ نہ کر لیں ان کی مغفرت نہیں ہو سکتی۔

المنزلۃ بین المنزلتین

معتزلہ کے اس قول یا اصول کی توجیہ کرتے ہوئے شہرستانی نے کہا ہے: "و اصل بن عطا کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے خصال خیر سے۔ جب یہ کسی شخص میں موجود ہو تو وہ مومن ہے کہ یہ ایک اسم مدح ہے۔ فاسق میں خصال خیر کبھی مجتمع نہیں ہوتے۔ لہذا وہ رسم مدح کا مستحق نہیں۔ پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اسے مطلق طور پر کافر بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے۔ اور دوسرے اعمال خیر بھی اس کے اندر موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو۔ اور توبہ نہ کی ہو تو وہ اہل نار میں ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔"

کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے۔ ایک فریق جنت میں ہوگا۔ دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے گا۔ اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف یعنی اچھی باتوں کا حکم دینا اور ان کی ہدایت کرنا اور نہی عن المنکر یعنی بری باتوں سے روکنا اور منع کرنا ان مومنین پر واجب ہے جو دعوت اسلام، ہدایت ضالہ اور ارشاد غاویں (گمراہ) میں مصروف ہیں۔ جس طرح بھی ممکن ہو جو صاحب بیان ہو وہ تقریر و پند سے یہ فریضہ انجام دیں۔ جو صاحب سیف ہوں وہ شمشیر بے نیام سے یہ واجب ادا کریں۔

معتزلہ کا طریق استدلال

بیان عقائد میں معتزلہ عقلی قضایا پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آثناقلیہ سے زیادہ نہیں لیتے تھے۔ اور امر شرع کے ماسوا تمام مسائل کو وہ عقل کی کسوٹی پر پرکھا کرتے تھے جو امر عقلی اعتبار سے قابل قبول ہوتا اسے لے لیتے جو ناقابل قبول ہوتا اسے روک دیتے۔ اگر غور کیا جائے تو اس انداز فکر کے محرکات یہ تھے:

الف۔۔۔ یہ لوگ زیادہ عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے۔ اور یہ دونوں مقامات حضارت (تہذیب و تمدن)، قدیمہ کا مسکن تھے۔

(۱) اگرچہ معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا ترکیب مطلق طور پر مومن نہیں ہے لیکن اگر ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لیے استعمال جائے تو کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ ابن ابی الحدید جو شیوخ معتزلہ میں سے ہیں فرماتے ہیں:

”گوہار ایہ عقیدہ ہے کہ صاحب ترکیب کبیرہ نہ مومن ہے نہ مسلم۔ لیکن ہم اسے جائز خیال کرتے ہیں کہ یہ لفظ اس کے لیے استعمال کیا جائے تاکہ اہل ذمہ و کافر جو مسلمان کی پناہ میں ہوں، اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جاسکے۔ لہذا یہ لفظ ترکیب گناہ کبیرہ کے لیے استعمال تو کیا جائے گا لیکن اس سے مقصود اس کی تعظیم و ثنا اور مدح ہرگز نہیں ہوگی۔“

(شرح نوح البلاغۃ لابن ابی الحدید)

ب۔ اس جماعت میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا مثلاً موالی د آزاد کردہ غلام، وغیرہ۔

ج۔ مخالفین کا رد و نقل کے مقابلہ میں عقل سے زیادہ بہتر طور پر کیا جاسکتا ہے، ایک غیر مسلم سے مذہبی بحث یا مناظرہ کے دوران میں قرآن و حدیث سے استدلال کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ صرف عقل ایک ایسا معیار ہے جسے حریف قبول کرنے پر مجبور ہے۔

د۔ فلاسفہ قدیمہ کے افکار و آراء سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے کیونکہ ان کا اختلاط یہود و نصاریٰ سے کافی تھا۔ اور ان یہود و نصاریٰ نے فلسفیانہ افکار بڑی حد تک عربی زبان میں منتقل کر دیے تھے۔

وجوب صلاح و اصلاح

آثار عقلی پر اعتماد کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ کسی چیز کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ:

”تمام اچھی چیزیں از روئے عقل واضح ہیں۔ اور اس طرح قابل قبول ہیں جیسے کوئی امر واجب۔ مثلاً عقلی طور پر یہ بات واجبات میں سے ہے کہ محسن (منعم) کا شکر ادا کیا جائے۔ قبل اس کے کہ یہ سنا جائے کہ اس کا شکر یہ ادا کرنا چاہیے۔ حسن اور قبح حسین اور قبیح کی دو ذاتی صفتیں ہیں“

جمہور معتزلہ کا خیال ہے کہ وجوب صلاح و اصلاح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ کیونکہ خدا سے وہی بات سرزد ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو۔ لہذا صلاح اس کے لیے واجب ٹھہری۔ کیونکہ وہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے یہ امر مستحیل و ناممکن ہے کہ اس سے کوئی غیر صالح فعل سرزد ہو۔

دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے

اسلام کے حلقہ میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل ہوئے۔ ان میں مجوس، یہود، صابئی، نصاریٰ، سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوئے ان کے سربراہ اور رہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو ان کے ادیان سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں رواں دواں تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کر چکنے کے بعد بھی یہ لوگ اپنے سابقہ مذاہب کی مدح و ثنا میں رطب اللسان رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا۔ سلطان وقت کے در سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے لیکن غیر اسلامی خیالات و معتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات و معتقدات کی نشر و تبلیغ نہایت چالاکی کے ساتھ کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے معتقدات میں شک اور ریب کے عناصر داخل کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے اسلامی افکار و آراء کو متزلزل کرنے کی سعی بے پناہ کرتے رہتے تھے۔

رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ بکڑلی۔ اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا لیبل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت بنیاد اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً نجسہ، مشبہ، اور زنا و قہ وغیرہ۔

معتزلہ ان فرق باطلہ کے مقابلہ میں عقل و دانش کی سپر لے کر نمودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گزشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں، سچ پوچھیے تو انہی فرقوں کی تردید کے لیے تھے۔

ان کا عقیدہ توحید جس کا ذکر ہو چکا ہے درحقیقت نجسہ، اور مشبہ کی تردید تھا جو خدا کے لیے جسم اور شباهت کے قائل تھے۔

عدل کے بارے میں معتزلہ کا جو اصول تھا وہ جہیہ کا رو تھا۔ یعنی مسئلہ جبر و اختیار کے بارے میں ایک واضح موقف۔

مرحبہ کی تردید ان کا "وعد اور وعید" والا اصول کرتا تھا جس کی رو سے نیکی کی جزا اور برائی کی سزا مقرر ہے۔

خوارج مرکب گناہ صغیرہ تک کو کافر قرار دیتے تھے۔ ان کا رد "منزلۃ بین المنزلتین" سے معتزلہ نے کیا۔

خلیفہ ہندی کے دور حکومت میں ایک شخص المقنع خراسانی نمودار ہوا۔ یہ تنازع ارواح کا قائل تھا۔ بہت سے مسلمانوں کو برگشتہ کر کے اس نے اپنے بھنڈے سے تلے جمع کر لیا تھا۔ مقنع ماوراء النہر میں رہتا تھا۔ ہندی نے اس کا دم خم توڑنا چاہا۔ اور اس سلسلہ میں بڑی اذیتیں اور دشواریاں برداشت کیں۔ حد ہو گئی کہ مقنع کا زور توڑنے کے لیے وہ زنا و فحشاء تک سے ایک طرح کی مفاہمت پر تیار ہو گیا۔ تاکہ یہ لوگ کسی طرح اس کا قصہ پاک کر دیں۔ لیکن تلوار اسے کو نہیں قتل کر سکتی نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

وہ معتزلہ تھے جو خم ٹھونک کر اس فساد انگیز فرقہ کے مقابلہ میں مرومیدان بن کر نمودار ہوئے۔ دلائل عقلی کے اسلحہ سے انہوں نے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور شک و شبہ کے پردے چاک کر دیے۔ ان کی گمراہی روز روشن کی طرح واضح کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج نہ اس مذہب کا پتہ ہے۔ نہ اس رائے کا۔

خلفاء کی طرف سے معتزلہ کی سرپرستی

معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا لیکن امویوں سے کسی خاص معارضہ یا مناقشہ کی نوبت نہیں آئی۔ امویوں کے عہد تک یہ ایسا گروہ تھا جسے عمل سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کی ساری سرگرمیاں فکر تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور و مسائل کا موازنہ کرنا۔ یہ ان کا کام تھا۔ سیاست سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اگر کھتا بھی تو بہت محدود۔ ان کی دلیل و حجت کی دنیا بیان تک محدود تھی۔ تیغ و رنسان کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کہ شمشیر براں۔

ہر حلقہ میں ان کے ماننے والے پیدا ہو رہے تھے۔ بنو امیہ کا خاندان شاہی بھی اس سے محفوظ نہ تھا۔ روایت ہے کہ یزید بن عبد الملک معتزلی عقائد رکھتا تھا۔ اور معتزلہ کے اصول خمسہ کو پورے طور پر تسلیم کرتا تھا۔

معتزلہ کی حمایت میں فقہاء و محدثین پر جبر

پھر جب دولت عباسیہ کا ظہور ہوا اور زندگی والحاد کا طوفان پوری شدت کے ساتھ اٹھا تو خلفائے عباسیہ نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ ان کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ زندیقوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام اور الحاد کے سر پر قہنائے مبرم ثابت ہوتے۔ یہاں تک کہ مامون کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی۔ انہیں مقرب بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور محدثین کے نابینا اختلافات دیکھے تو فریقین کے درمیان مناظرے کرانے تاکہ فیصلہ کن طور پر ایک رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے اتنا متاثر ہو چکا تھا کہ اس نے فقہاء و محدثین کو خلق قرآن کے مسئلہ میں معتزلہ کا ہم نوا بنانے پر پورا شاہی دبدبہ ختم کر دیا۔ لیکن کوئی قوت بھی کسی رائے یا مسلک کی کتنی ہی پشت پناہ کیوں نہ ہو لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً پابند نہیں بنا سکتی۔ پھر جب کہ اسلام اکراہ فی الدین کو حرام قرار دیتا ہے تو اسلامی نقطہ نظر سے یہ کس طرح جائز ہو سکتا تھا کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ مٹوایا جائے جس کی مخالفت ہر حال کفر نہ تھی۔ مامون نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی۔ بعض نے ڈر کر یا رغبت سے متاثر ہو کر یا تقیہ کے تسلیم کر لیا۔ لیکن ظاہر ہے یہ تسلیم ایمان و اعتقاد کے ساتھ نہ تھی لیکن دوسرے لوگوں نے کسی قیمت پر بھی وہ بات کہنے پر آمادگی ظاہر نہ کی جو ان کے اعتقاد کے خلاف تھی۔ اس سلسلہ میں قید و بند اور دار و رس کے مصائب استقامت کے ساتھ انہوں نے برداشت کیے۔

یہ فتنہ مامون کے دور میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق معتصم بھی اسی مسلک پر قائم رہا۔ اور جو روتشد کا بازار گرم رکھا۔ پھر واثق باللہ کا دور آیا اس کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک اور مسئلہ یعنی رویت باری پر جبر و اکراہ کا سلسلہ شروع کر دیا جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا۔ پھر جب متوکل باللہ مسند نشین خلافت ہوا تو اس نے جو روتشد کا یہ سلسلہ ختم کر دیا۔ اور لوگوں کو فکریہ و عقیدہ کی پوری آزادی دے دی۔

معاصرین کی نظر میں معتزلہ کا مقام

فقہاء و محدثین نے معتزلہ کے خلاف میدان کھار دیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ

معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔ اور دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زناؤں اور ان کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری طرف سے محدثین اور فقہاء میدان جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔ فقہاء کے مجادلات و محاورات کا مطالعہ کرنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کی تشنیع کتنی سخت تھی؟ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ علم کلام کی مذمت کرتے ہوئے اور متکلمین کا ذکر کرتے ہوئے بہت دور تک نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح معتزلہ بھی کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔

سوال پیدا ہوتا ہے جب کہ گروہ فقہاء و محدثین اور جماعت معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا یعنی نصرت دین۔ پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء اور محدثین معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے؟ اور ان کا وجود برداشت کرنے کے لیے نہیں تیار تھے؟ میرے خیال میں اس کے متعدد وجوہ ہیں جن میں سے چند کا ذکر ذیل میں کرتا ہوں۔

۱۔ اساس بحث و نظر عقل

معتزلہ دین حنیف کے فہم عقائد میں طریقہ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے۔ اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر از روئے عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر و ماخذ کے نہ قائل تھے نہ اس سے مطہن ہو سکتے تھے۔ فہم عقائد کے لیے وہ صرف آیات قرآن پر اکتفا کرتے تھے۔ جہاں تک آیات بینات کا تعلق تھا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ باقی رہے آیات متشابہات، انہیں اسالیب لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی، تو قف سے کام لیتے۔ فترہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور حق قویم کے راستہ سے انحراف نہ کرتے۔

عرب کے لیے ہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لیے کہ یہ ایک اقوامی قوم تھی نہ اسے علم سے تعلق تھا، نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔

لیکن معتزلہ نے اس نہج سے اختلاف کیا۔ ہر معاملہ میں عقل کی رہنمائی تسلیم کی اور اسی کو اساس

بحث بنایا۔ یہ چیز فقہاء کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے نہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ شمشیر زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور نہایت ورشت اور نامترا الفاظ استعمال کرنے لگے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی سزاوار نہ تھی۔ جیسا کہ یورپ کے ایک فاضل نے کہا ہے:

”ہماری سماعت میں معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں آئی جسے دین کی مخالفت سے تعبیر کیا جاسکے۔“

۲۔ زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ

زنادقہ اور ثنویہ وغیرہ کے مقابلہ میں معتزلہ ڈٹ کر کھڑے ہو گئے۔ نزال اور محاربہ کا ہر پیچ انہوں نے استعمال کیا۔ حریف کا مقابلہ وہ اسی کے ہتھیاروں سے کرتے تھے۔ اسی کے داؤں اس کے خلاف استعمال کرنے میں انہیں ملکہ حاصل تھا۔ جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان دوسرے کا مقابلہ اسی کے داؤں پیچ سے کرتا ہے اور حریف کو زچ کرنے کے لیے اس کے آڑے ہونے پھینچنے والے اور چالوں کو اختیار کر کے اسے بے بس کر دیتا ہے۔

چنانچہ زنادقہ اور ثنویہ کو زچ کرنے کے لیے معتزلہ نے ان کے علوم سیکھے۔ ان کا انداز استدلال اختیار کیا۔ ان کا منہج بحث برتا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

”جو شخص کسی دشمن سے چومکھی جنگ کرتا ہے وہ ہر طرح ہوشیار رہتے ہوئے بھی اس سے مربوط رہتا ہے اور شروطِ قتال پر عامل رہتا ہے۔ دشمن کے حرکات، اسکناات، اٹھنا، بیٹھنا، سب کچھ اس کی نظر میں رہتا ہے۔ اس ربط و الحاق کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی نہ کسی وجہ میں دشمن کی چالیں اور اس کے حربے اپنالیتا ہے۔ بالکل ایسی حال معرکہ افکار کا ہے۔ یہاں بھی حلیف اور حریف سے نبرد آزما ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے۔ کچھ لیتے ہیں کچھ دیتے ہیں۔“

چنانچہ بعض حنا بلہ کو شکایت ہے کہ بعض حنبلی محدثوں کا رد کرنے کے لیے ان سے نبرد آزما ہوئے۔ لیکن وہ خود بھی حریف سے اتنے متاثر ہوئے کہ الحاد کے بعض پہلوؤں سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ پھر کیا تعجب ہے اگر بعض آراء معتزلہ میں مجادلہ باہمی کے باعث زنادقہ

اور تنویہ کے بعض آراء کسی حد تک معزج ہو گئے ہوں؟
معرفت عقائد میں عقلی انداز

معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔
بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو۔ یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی
امور و مسائل میں ان کی سپر عقل ہی تھی۔ لہذا زیادہ تر ان کا دار و مدار اسی پر تھا۔ ابوالمذیل نے جن کا
شمار ائمہ معتزلہ میں ہوتا ہے فرمایا ہے:

”اہل جنت و فرشتے وغیرہ، غیر مختار ہیں کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے
انہیں مکلف بھی کیا ہوتا۔ پس آخرت دار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف۔ اور یہ بات
عقلی طور پر ثابت ہے کیونکہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں ہے۔“

خیاط کہتے ہیں کہ ابوالمذیل نے بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔

غرض اس طرح کے تند و ذکری بے شک معتزلہ میں پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور
برانگیختہ ہو کر انہوں نے مطلق طور پر معتزلہ کے بارے میں نامز اور ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع
کر دیئے۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ صرف قابل گرفت باتوں کا رد کرتے اور ایسے فتنہ سے دامن
بچاتے۔ جو انہیں ظالم اور زیادتی کرنے والا ٹھہراتا۔

۴۔ مخالفین کے لیے سخت لب و لہجہ

معتزلہ نے جن لوگوں سے مناقشہ اور محاربہ کیا وہ امت میں منزلت کبیر پر فائز تھے۔ اور
اور ان کا ذکر جب کیا تو الفاظ بھی درشت استعمال کیے۔ چنانچہ رجال حدیث و فقہ کے بارے
میں باحفظ کا قول ہے:

”اصحاب حدیث اور عوام سراسر متقلد ہیں۔ حجت عقل کے مقابلہ میں تقلید انہیں
زیادہ مرغوب ہے حالانکہ از روئے قرآن وہ منہی عنہ ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا
یہ قول کہ ہمیں جن میں عبادت گزار، اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں۔ تو

جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ خوارج کے عبادت گزار
ان حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں حالانکہ خوارج کا فرقہ بہت زیادہ
قلیل التعداد ہے۔“

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔
۵ خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں

خلفائے بنو عباس معتزلہ کے بڑے سرپرست اور قدردان تھے۔ انہوں نے صرف قدردانی
اور سرپرستی ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس درجہ پاس داری کی کہ لوگوں کو معتزلی بنانے کے ورپے ہو گئے
اور اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین کو نشانہ رستم بنانے تک سے نہ چو کے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں
نازل کیں۔ ان پر ابتلا کا ایسا دور طاری کیا کہ دیکھنے والے کانپ اٹھے۔ اور ان کی ہمدردیاں اسی
گمراہ سے وابستہ ہو گئیں۔ وہ ان لوگوں (معتزلہ) سے سخت بیزار اور متنفر ہو گئے۔ جو محدثین و
فقہاء کے اس ابتلا کا اصل سبب تھے۔ محن و ابتلا اور جور و جبر کا یہ دور معتزلہ ہی کی تائید اور تدبیر

(۱) العقول المختارہ من کتب الجاحظ، الامام عبید اللہ بن حسان (۲) فاضل مصنف نے جو عبارت مثال میں پیش کی ہے اس سے ان کا
مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے بہت زیادہ ہر زمانہ کے شاعر، ادیب اور واعظ کہہ چکے ہیں۔

دوسرے یہ کہ معتزلہ پر بحث کرتے ہوئے جاحظ کے کسی قول کو سند بنا کر خیالات و افکار معتزلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ
کر دینا زیادتی ہے۔ فاضل مصنف سے زیادہ کون اس حقیقت کا شناسا ہو سکتا ہے کہ جاحظ کا علمی مرتبہ گو بہت اونچا تھا لیکن اپنی
فکر و طبیعت کے اعتبار سے اگر عہد جدید میں ہم اس کا کوئی نمونہ تلاش کرنا چاہیں تو کسی حد تک وہ برزخ و شاہ میں مل سکتا ہے۔
شاہ صرف ایک فنی آدمی تھا یعنی ادیب اور ڈرامہ نویس۔ لیکن اپنے فن میں اس نے طنزیات کو اس خوبی سے سمجھا تھا کہ وہ خود
محکم طنز بن کر رہ گیا تھا۔ اس کے برعکس جاحظ ہمہ دان تھا۔ ہر علم و فن پر کامل و سترس رکھتا تھا۔ لیکن اس کے بے پناہ
حلوں سے نہ رند محفوظ تھے نہ زاویہ نشین۔ اس کے طنز میں بھیدگی بھی ہوتی تھی۔ لیکن بھیدگی سے زیادہ جو دت ہوتی
تھی۔ جس زور شور سے وہ کسی کی تردید کرتا تھا۔ اسی زور شور سے جب چاہتا حمایت کرنے لگتا۔ اور اپنی کی ہوئی تردید کی
دھجیاں اڑا دیتا۔ لہذا ایسے بھیدہ بحث پر ائمہ معتزلہ کا کلام پیش کرنا تھا نہ کہ جاحظ کا۔

سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان قسم رانیوں اور دراز دستیوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے اور فقہاء و محدثین جس دور ابتلا و محن سے گزر رہے تھے اس پر کڑھتے تھے۔ چنانچہ باحفظ کہتا ہے:

”ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے جس تک ہم اپنی حجت نہ پہنچالیں۔ صرف انہی لوگوں کو مورد امتحان بنانا پسند کرتے ہیں جو اہل تہمت ہوں۔ لیکن کسی متہم کا ہم تجسس نہیں کرتے۔ نہ کسی کو کھوج لگا کر امتحان گاہ میں لانا پسند کرتے ہیں۔ نہ مشکوک لوگوں کی پردہ درسی کرنا چاہتے ہیں۔ اگر سب کی پردہ درسی شروع ہو جائے تو سب کے زیادہ بدنامی جس کے حصہ میں آئے گی وہ خود قاضی (حاکم) ہو گا۔“

بہر حال خلفاء کی نصرت و حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے برگشتہ کر دیا۔ کیونکہ لوگوں کا خیال تھا اور بجا خیال تھا، کہ اگر دلیل اور برہان میں قوت ہو تو نصرت سلطان کی کیا ضرورت ہے؟ معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی شامل ہو گئے۔

بہت سے ملحد بھی اعتزال کا لبادہ اوڑھ کر اس جماعت میں شریک ہو گئے تھے، اور اپنے مفاسد و آزار کی نشر و تبلیغ میں لگ گئے تھے۔ اور اسلام و مسلمین کی بنیاد و مصالح کی سعی کر رہے تھے۔ لیکن جب ایسے لوگ نمایاں ہوئے تو معتزلہ نے انہیں اپنے سے دور ہٹا دیا۔ ابن الراونڈی کا شمار انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابو علی الوراق، احمد بن حنبل، اور فضل بن عدی بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلانے اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر افساد و عقیدہ مسلمین کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ معتزلہ کو جب بھی اسی طرح کے عناصر کا پتہ چلتا، وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے شنائع سے بیزاری ظاہر کرتے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اتمام برأت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

معتزلہ پر فقہاء و محدثین کا اہتمام

محدثین اور فقہاء نے معتزلہ پر اس شدت سے حملہ کیا کہ ہر جہت سے وہ مستہم اور مذموم، معتبوب اور مردود قرار دیے گئے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے جو امام ابو حنیفہ کے اجل اصحاب میں سے تھے، فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اسے اپنی نماز و ہرانی چاہیے۔ ابو یوسف، امام ابو حنیفہ کے دست راست اور فقہ حنفی کے سر تاج تھے۔ انہوں نے فتویٰ دیا کہ معتزلہ زندیق ہیں۔

امام مالک جو اپنے وقت کے بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے کسی معتزلی کی گواہی قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔

معتزلہ کے خلاف — جیسا کہ وہ خود بھی کسی نہ کسی حد تک کیا کرتے تھے — فضا ایسی خلاف ہوئی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔

لیکن بات یہ ہے کہ خصومت اور عناد جب پیدا ہو جائے تو پھر سلامت روی مشکل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کا مقابلہ حتیٰ سے بھی کیا جاتا ہے اور باطل سے بھی۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ کے ساتھ انصاف روا نہیں رکھا گیا۔ اور اس کا باعث صرف وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ سامع اور اک کو ہر ناحیہ سے اور ہر گوشہ سے بند کر دیتا ہے۔

معتزلہ خیر کثیر کے حامل تھے
گو معتزلہ پر اٹھ و معصیت اور شر و فساد کے الزامات لگائے جاتے ہیں لیکن سچی بات یہ ہے کہ وہ خیر کثیر کے حامل تھے۔ دفاع اسلام کے لیے سب سے پہلے میدان میں اترنے والی جماعت ہی تھی۔ واصل کے اتباع اقطار اسلامیہ میں پھیل گئے اور اہل اہوار کے مقابلہ میں

(۱) اس حملہ کی شدت کو بلا تشبیہ یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ جیسے بدھ مت کی عظمت و شوکت کو شکر اچار یہ نے غارت کر کے رکھ دیا تھا اسی طرح فقہاء و محدثین نے متفقہ طور سے معتزلہ کی قوت پارہ پارہ کر دی۔ (درمیں احمد جعفری)

سندسکندری کی طرح ڈٹ گئے۔
 عمرو بن عبید کو زنادقہ سے بڑی کٹھن اور صبر آزمائیاں لڑنا پڑیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لیے
 ان کے پائے استقامت میں لغزش پیدا نہ ہو سکی۔ وہ پوری قوت اور شوکت کے ساتھ زنادقہ
 سے برسرِ پیکار رہے۔ عمرو بن عبید اور بشار بن برا میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن جب عمرو کو یہ
 معلوم ہوا کہ بشار میں زنادقہ کے عناصر پائے جاتے ہیں تو انہوں نے بشار کو بغداد سے
 جلا وطن کر کے دم لیا۔ اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہو گیا بشار کو بغداد کی صورت دیکھنا
 نصیب نہ ہوئی۔

عمرو بن عبید صرف دین کے ایک سپاہی نہ تھے بلکہ یکتا عابد و زاہد بھی تھے۔ جا حظ ان
 کے بارے میں کہتا ہے:

”عامہ فقہاء و محدثین کے مقابلہ میں صرف عمرو بن عبید کی عبادت گزاری
 کافی ہے۔“

معتزلی زاہد، عابد، اور متقی بھی تھے

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے ارشاد فرمایا:

(۱) عمرو بن عبید کا جب انتقال ہوا تو سب کے زیادہ زوردار اور اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور کا تھا:

اے مَراں میں قبر عمرو کی زیارت کو جانے والے۔ خدا نے بزرگ و برتر تجھ پر مہربان ہو۔

وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحب ایمان تھا، خدا ترس تھا۔ خدا کا بندہ تھا اور قرآن کا شیفتہ۔

اور جب شبہ میں مبتلا ہو، لوگ دُکھی اور دین میں بھگڑنے لگتے تھے۔

تو وہ عمرو تھا کہ محبت و بیان کی رو سے جس کا قول، قول فیصل ثابت ہوتا۔

اور اگر یہ دنیا نے ناپائیدار کسی مرد صالح کو۔ ہمیشہ باقی رکھ سکتی ہے۔

تو بے شک وہ ہمارے لیے اوشمان عمرو کو باقی رکھے گی۔

عمرو کے زہد و عبادت کا اعتراف ان کے اکثر معاصرین کو ہے۔ وہ ان کی خدا ترسی، دینداری، اور جوش دینی کے نہ

صرف معترف ہیں بلکہ مداح و ثنا خواں ہیں۔

”تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے۔“

احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا،

”یا امیر المومنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) کب اسے پسند کرتے ہیں؟ یہ جعفر بن بشر نہیں میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے۔ لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی۔ مگر اذن باریابی عطا کرنے سے انکار کر دیا۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور کہا:

”اب تیرا قتل میرے لیے جائز ہو گیا۔“

آخر میں لوٹ آیا۔ بھلا ایسے آدمی کو منصب قضا کس طرح سونپ سکتا ہوں؟“

اور انہی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دو درہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس پیش کے قبول کر لیے۔ کہا گیا:

”آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیے اور دو درہم قبول کر لیے۔ یہ کتنی عجیب بات ہے؟“ جعفر نے جواب دیا،

”جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم میرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لیے تو بس یہ دو درہم کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی۔ اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کے لوٹ سے پاک نہ تھی۔“

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ واقعی زائد و عاید تھے۔ میانہ روی کی چال چلتے تھے۔ ان میں بہت کم ایسے تھے جو افعال بد کے مرتکب ہوتے ہوں۔

مناظرات معترکہ و علم کلام

حریف و خصوم سے مناظروں میں معترکہ نے جو انداز و اسلوب اختیار کیے اور جو دلائل پیش کیے وہی علم کلام بن گیا۔ مقابلہ میں خواہ مخواہ ہوں یا تنزیہ یا رافضیہ یا اہل اہوار یا رجال فقہ و حدیث وغیرہ۔ تقریباً تین صدیوں تک امت اسلامی مجادلات و مناظرات کے اس محور کے گرد گھومتی رہی۔ امرار کی مجلسوں میں، وزراء کے محلوں میں، علماء کے زادیوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلاف فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے۔ اور فکر اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ فارسیت، یونانیت اور ہندویت کے مظاہر بھی نظر آتے رہے۔

معترکہ کا اسلوب جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا۔ اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا لیکن داعیات دین سے متعارف نہ تھا۔ اگرچہ ان کا طریق استنباط جہا میر امت اسلامیہ کے مقدمات استنباطیہ سے متباہن تھا۔ ان کے چند ممیزات یہ ہیں:

۱۔ احترام آراء کا نہ کہ اسماء کا

یہ لوگ بغیر بحث و تنقیب اور وزن ادلہ کے اتباع غیر اور تقلید کے قائل نہیں تھے۔ یہ آراء کا احترام کرتے تھے نہ کہ اسماء کا۔ بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں نہ کہ قائل کا یہی وجہ تھی کہ یہ آپس میں بھی تقلید سے گریزاں رہتے ہیں۔ ان کے ہر شخص اصول دین میں اجتہاد کر سکتا تھا۔ اور شاید یہی سبب تھا کہ یہ جماعت بہت سے فرقوں میں بٹ گئی۔

معترکہ میں جو فرقے پیدا ہوئے یوں تو وہ کافی ہیں لیکن ذیل میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے:

- (۱) داصلیہ (۲) ہذیلیہ (۳) نظامیہ (۴) حاطیہ (۵) بشریہ (۶) معمریہ (۷) مذداریہ (۸) ثمامیہ (۹) ہشامیہ (۱۰) جاحطیہ (۱۱) خیاطیہ (۱۲) جبامیہ

(۱) یہ لوگ داصل بن عطل کے پیرو تھے (۲) اس فرقہ کے لوگوں کا شمار ابو ذہیل علاف کے اتباع میں ہوتا ہے وہاں اصحاب نظام (۴) احمد بن حاطط کے مقلد (۵) بشر بن معمر سے یہ لوگ ارادت رکھتے تھے (۶) معمر بن عیاد سلمی کے حلقہ گوشوں میں یہ شامل تھے، عیسیٰ بن صبیح المکنی بانی مونی الملقب بالمرزوار کے پیرو (۸) ثمامہ بن اثرس نیری کے اصحاب ہیں یہ لوگ شامل تھے (۹) ہشام بن عمر الغوطی کے متبعین میں یہ لوگ داخل تھے (۱۰) جاحط مشہور متکلم فلسفی، ادیب و شاعر کے حلقہ گوشوں میں اس فرقہ کے لوگ داخل تھے (۱۱) ابو الحسین خیاط کے اتباع (۱۲) اصحاب جبائی۔

۲۔ معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے

اثبات عقائد میں یہ لوگ عقل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آیات قرآنی سے جہاں تک ممکن تھا پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور اس جادہ مستقیم سے حتی الامکان نہیں ہٹتے تھے۔ لیکن معرفت حدیث میں ان کا درجہ کم تھا۔ اس لیے کہ نہ یہ حدیث سے حجت لاتے تھے۔ نہ عقائد میں اس سے استدلال کرتے تھے۔

۳۔ علوم غیر سے استفادہ

ان کے زمانہ میں جن علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا۔ بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ دشمن کو پچھاڑنے اور دلیل کو محکم کرنے کے لیے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا وہ لیا۔ اور کلام کے میدان میں حریفوں سے لڑے اور انہیں چیت کر دیا۔ اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے کے نیچے آگیا جس نے کسی اعلیٰ ثقافت کو عقل عربی سے ہم آہنگ پا کر قبول کر لیا تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک معتزلہ کے افکار و آراء اور روح دینی، تنزیہیہ فکری، نظر فلسفی اور حاجت عقلی کے جامع تھے۔ کیونکہ معتزلہ میں ایسے بہت سے لوگ تھے۔ جو رفیع المرتبت، الشاہد، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفہ اور صاحب فہم و ادراک تھے۔

۴۔ زباں آوری، فصاحت بیان، زور کلام

زباں آوری، فصاحت بیان اور زور کلام معتزلہ کا حصہ تھا۔ ان میں ایسے لوگ تھے جو بلند آہنگ خطیب تھے۔ جدل و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک دینے کے تمام پہلوؤں سے باخبر تھے۔ دشمن کو پچھاڑ دینا ان کے معمولات میں داخل تھا۔ مثلاً واصل بن عطا اگر وہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خطیب تھے۔ ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچتی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور برجستہ گوئی میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے۔

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ یہ شیوخ معتزلہ میں سے تھے نہایت ذہین اور نکتہ رس تھے۔ ان کی زبان میں وہ تیزی تھی جو تلوار کو مات کرتی تھی۔ بہت بڑے ادیب اور شاعر بھی تھے۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور گوناگوں صفات و ملکات کا شخص تھا۔ اس کے بارے میں ایک صابی ثابت بن قرہ کہتا ہے :

”ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا؟ وہ خطیب المسلمین تھا۔ شیخ المتکلمین تھا اور سید المتقدمین و المتأخرین تھا۔ جب گفتگو کرتا تو بلاغت میں سبحان کو پیچھے چھوڑ دیتا۔ جب مناظرہ پر تیار ہوتا تو میدانِ جدل میں نظام کو پچھاڑ دیتا۔ وہ شیخ الادب تھا۔ لسان العرب تھا۔ اس کے قلم سے جو حروف نکلے وہ گلستانِ ادب کے گل بوٹے بن گئے۔ اگر کوئی اس کے مقابلہ میں آیا تو رسوا ہوا کسی نے اس سے تعرض کیا سلامت نہ رہ سکا۔“

خصوم معتزلہ

معتزلہ کو جن فرقوں سے برسرِ پیکار رہنا پڑا ان میں روافض، ثنویہ، جہمیہ، اور جہلہ اہل بدعت تھے۔ نیز فقہاء و محدثین سے بھی انہیں مسلسل لڑائی لڑنا پڑی۔ لیکن کفار، زنادقہ اور جہمیہ وغیرہ سے ان کی معرکہ آرائیوں کی داستان ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں :

کفار اور اہل اہوار سے معتزلہ کا محاذ

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور دوسرے اہل اہوار بہت زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی بہ نقاب ہوتے اور کبھی برا فگندہ نقاب۔ ایسا بھی ہوتا کہ اسلام کا لباس پہن کر اور پیرا من اسلام میں ملبوس ہو کر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملت اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے۔ لیکن اس چابکدستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا۔ معتزلہ سینہ سپر ہو کر ان کے مقابلہ میں آئے اور ہر میدان میں انہیں شکست فاش دی۔ واصل نے اپنے ساتھیوں کا ساتھ چھوڑا اور زنادقہ سے جدل و پیکار کے لیے شہر شہر گھوما۔ اس نے نافوت کے رد میں ایک کتاب بھی تالیف کی۔ اس کے بعد اس کے جانشینوں نے بھی یہ کام جاری رکھا۔ ان لوگوں کا انداز جدل دلیل پر مبنی تھا۔ کثرتِ مطالبہ نے ان میں طلاقتِ زبان اور فصاحتِ بیان اور مخاطب کو قائل کر دینے کی قدرت پیدا کر دی تھی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ یہ خصوم و اعدائے اسلام مقابلہ کے میدان میں کسی

معتزلی کو دیکھتے ہی تلوار میان میں رکھ لیتے اور سپر افگندہ ہو جاتے۔ ایسے خصوم داعیہ اور کی تعداد بھی کم نہ تھی جو میدان میں ڈٹ کر مقابلہ کرتے پھر شکست یاب ہو کر گھٹنے ٹیک دیتے۔ صرف ابو ہذیل علاف کے ہاتھ پر تین ہزار سے زیادہ مجوس اور ثنویہ مشرف بہ اسلام ہوئے۔ محض مناظروں میں ہذیل کی قوت استدلال و بحث دیکھ کر۔

معتزلہ کے مناظرہ کا ایک نمونہ

معتزلہ کی قوت استدلال اور اسلوب بحث و مناظرہ دکھانے کے لیے ہم ایک واقعہ ذیل میں درج کرتے ہیں:

”مافی مذہب کے پرستاروں کا خیال تھا کہ صدق و کذب دو چیزیں ہیں۔ صدق خیر ہے اور اسے نور نے پیدا کیا ہے۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے۔ ایک مناظرہ کے موقع پر ابراہیم نظام نے کہا،

”یہ بتاؤ کہ اگر کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟“

مانویہ نے کہا،

”ظلمت —“

نظام نے پوچھا،

”لیکن اگر وہ شخص ارتکاب کذب کے بعد نادیم ہو اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا کہنے والا کون ہے؟“

اس بات پر مانویوں نے ادھر ادھر کی باتیں کرنا شروع کر دیں اور کوئی معقول جواب نہ دے سکے۔ آخر نظام نے کہا،

”اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ نور ہے جس نے کہا، میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا، تو یہ کذب ہے حالانکہ نور سے صدور کذب نہیں ہوتا۔ کیونکہ کذب شر ہے۔ لہذا نور سے صدور شر ثابت ہو گا۔ اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ تو اس نے کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حامل صدق و کذب ہوتی۔ اور یہ

دونوں تمہارے نزدیک الگ الگ چیزیں ہیں۔ خیر الگ اور شر الگ، پھر؟“

مذکورہ بالا واقعہ سے معتزلہ کا طریقہ جدل و پیکار بہت اچھی طرح معلوم ہو جاتا ہے۔ ہر فرقہ سے اسی کے اصولوں پر وہ مناظرہ کیا کرتے تھے۔ خواہ وہ روافض ہوں، یا دوسرے فرقے۔ لیکن اس جگہ یہ بات ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ اس مناقشہ عاویہ کے باوجود جو ان میں دور معتزلہ کے درمیان برپا رہتا تھا یہ لوگ آپس میں جب ملتے تو اچھا برتاؤ کرتے تھے۔ اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیئے۔ ان کی فراخ دلی مخالفین دین تک کے ساتھ مودت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہ ہدایت دکھا دیتا ہے۔“

معتزلہ کا مجاہدہ فقہاء و محدثین کے ساتھ

ماہرین علم النفس کا خیال ہے کہ اگر دو مختلف لوگوں یا جماعتوں میں قرب عقائد کے بعد اختلاف رونما ہو تو یہ بہت زیادہ سنگین اور شدید ہوتا ہے۔“ معتزلہ اور فقہاء کے مابین جو اختلاف تھا وہ اسی نوع کا تھا اور شاید اسی لیے کافی سنگین اور شدید تھا۔ گو یہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے۔ لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے درمیان پیکار و نزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید و عنیف تھا۔

فقہاء اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت

فقہاء اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور منطقی تھا۔ دین تو ہم اسلام کے طرائق تفکیر میں یہ دونوں الگ الگ سمروں پر تھے۔

فقہاء اور محدثین قرآن و سنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ کتاب کریم اور ماثور عن الرسول کے فہم نصوص اور معرفت صحیح و سقیم میں ان کا عمل ہی تھا۔ اس کے علاوہ دوسری طرح سے طلب و معرفت دین کو وہ کجی و گمراہی سمجھتے تھے۔

اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد میں اقصیٰ عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو جائز اور ضروری سمجھتے تھے بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہو۔ بلکہ اس کی تائید میں ہو۔ لہذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ سے پورا پورا کام لیتے تھے۔ اور اثبات عقائد اسلام کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ فقہا نص کی منزل سے آگے بڑھنے کی جرأت نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ اس سے آگے بڑھنا گمراہی کا موجب تھا۔ اس لیے کہ عقل فریب کا رہے۔ وہ دھوکا دیتی ہے۔ اور گمراہ کر دیتی ہے۔

دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا تھا

بہت سے جزئیات تھیں جن میں معتزلہ اور فقہاء و محدثین کے مابین اختلاف فکر و نظر موجود تھا۔ لیکن یہ بات ضرور تھی کہ نہ معتزلہ فقہاء و محدثین کو کافر قرار دیتے تھے۔ نہ فقہاء و محدثین معتزلہ کی تکفیر کرتے تھے۔ البتہ انہیں بدعتی ضرور قرار دیتے تھے۔

گذشتہ سطروں میں فقہاء و محدثین کی عقلیت کے اختلاف کا جو ذکر ہم نے کیا ہے وہی درحقیقت ان کے جدال و پیکار باہمی کا سبب تھی۔ خلق قرآن کے سلسلہ میں ان حضرات کے مجادلات کا مطالعہ کیجیے۔ آپ دیکھیں گے کہ معتزلی آنکھ بند کر کے اقصیٰ عقلیہ کے پیچھے کسی پابندی کو خاطر میں لائے بغیر دوڑا چلا جا رہا ہے۔ بس ایک دھن ہے تنزیہ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی۔ اور اسی میں لگا ہوا ہے۔ لیکن فقیہ اور محدث کو آپ دیکھیں گے کہ وہ متوف ہے۔ احتیاط کے ساتھ قدم آگے بڑھاتا ہے۔ جو بات کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے نہیں مانتا۔

ان مجادلات سے یہ بات بھی آپ نے جان لی ہوگی کہ کش مکش فکر و خیال کے اس دور میں جمہور امت نے فقہاء و محدثین کا ساتھ دیا۔ اور ان کی پشت پناہی کی۔

مجادلات معتزلہ

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں عصر عباسی حقیقی معنی میں مناظروں کا عہد تھا۔ زور بیان، جوہر فصاحت و بلاغت اور زبان آوری کے جو نمونے اس دور میں دیکھنے میں آئے۔ ان کی مثال ملنا مشکل ہے اور کوئی شبہ نہیں مناظرات عقائد میں معتزلہ ہی مروج میدان ثابت ہوئے۔

مناظروں کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امرار کے درباروں میں، مساجد میں اور ہر اس میدان میں جو جدل و پیکار کے لیے موزوں ہو مناظرہ کی مجلس قائم ہو جاتی تھی۔
 لیکن جس کثرت سے یہ مناظرے ہوئے اس تناسب سے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔
 شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ متوکل باللہ کے دور میں یہ خود بدلتا سئے مصیبت ہوئے۔ اور جاہل
 اسلامیہ ان کے خلاف تھے ہی لہذا کثرت سے آثار معتزلہ ضائع ہو گئے۔ اور ان کے مناظرات
 کی تفصیل بہت تھوڑی سی تاریخ کے اوراق میں باقی رہ گئی۔ لیکن اس سے ہر حال ان کی
 قوتِ جدل کا اندازہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ واقعی بڑے جنگجو لوگ تھے یہ۔

”مناظرے کو احقاقِ حق کے لیے نہ ہوتے ہوں، اور اگرچہ وہ مکابرے کی بلکہ رزم و پیکار کی حد تک پہنچ جاتے ہوں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مسلمانوں نے جو فنونِ مدون اور مرتب کیے ہیں ان میں فنِ مناظرہ بھی ایک اہم فن ہے۔

یہ مناظرے علمی اعتبار سے بہت گراں مایہ ہوتے تھے۔ ان سے کئی فائدے ہوتے تھے۔ جو شخص حسنِ بیان، زورِ کلام، برجستہ گوئی، حاضر جوابی، اور نقد و اجتہاد کے فن پر وسیع نظر نہ رکھتا ہو، وہ مناظرے کے میدان میں ایک لمحے کے لیے بھی نہیں ٹک سکتا تھا۔ اور ان فنون میں پوری دسترس حاصل کرنے کے بعد جو شخص میدان میں آتا تھا، اس کا حریف بننا آسان نہیں تھا۔

مسلمانوں کے ایجاد کیے ہوئے بہت سے علوم و فنون جس طرح ماکل بہ زوال ہو گئے، یہی حشر فنِ مناظرہ کا بھی ہوا۔“

آثارِ امام شافعی

حصہ دوم

امام شافعی کی فقہ اور ان کے افکار و آراء

۲۲۸

مجلس

مجلس

مجلس

فقہ اور اصول فقہ

آراء شافعی

فقہ شافعی

اس موقع پر تفسیر اور لغت سے متعلق شافعی کے آراء پر بحث و گفتگو مقصود نہیں بلکہ ان کی فقہ، مذہب اور اصول پر ایک نظر ڈالنی ہے۔ گو اس میں شک نہیں دوسرے علوم میں بھی وہ یکتائی کا درجہ رکھتے تھے۔

علم کلام سے شافعی کی کد

علم کلام سے اپنے زمانہ کے دوسرے فقہاء و محدثین کی طرح شافعی کو بھی کد سی تھی۔ کیونکہ وہ بھی بہر حال فقیہ اور محدث تھے۔ اور خود اس علم کا رویہ بھی ان حضرات کے ساتھ مصالحت نہیں تھا کیونکہ اس کی بنیاد رکھنے والے اور عمارت تعمیر کرنے والے معتزلہ تھے جن کا دین کریم کے فہم عقائد میں سلف صالح سے بالکل مختلف تھا۔ اور یہ چیز شافعی کی نزعت اور رجحان سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔

علم کلام اور متکلمین سے متعلق شافعی کے خیالات کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا فرماتے ہیں:

”اصحاب کلام کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کو خوب پیٹا جائے اور ہاتھ پاؤں باندھ کر اونٹ پر ڈال دیا جائے۔ پھر انہیں اعشار و قبائل میں گھمایا جائے اور کہا جائے یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب و سنت کو ترک کر کے

علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔

علم کلام اور متکلمین ہی سے متعلق امام شافعی فرمایا کرتے تھے :

”خبردار! علم کلام کی طرف متوجہ نہ ہوتا۔ کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فقہی مسئلہ دریافت کیا جائے۔ مثلاً پوچھا جائے کہ ایک آدمی نے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور وہ فتویٰ دے کہ اس کی دیت صرف ایک انڈا ہے۔ تو اس غلط جواب پر زیادہ سے زیادہ اس کی ہنسی اڑالی جائے گی۔ لیکن اگر کسی متکلم سے کوئی بات پوچھی جائے اور وہ غلط جواب دے تو یہ بدعت ہوگی۔“

اسی طرح امام شافعی نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا :

”میں جانتا ہوں کہ اہل کلام ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہیں اور اہل حدیث ایک دوسرے کی غلطیاں پکڑتے ہیں۔ ظاہر ہے غلطیاں پکڑنا کافر بنانے کے مقابلہ میں ہلکا جرم ہے۔“

طریقہ علمائے کلام سے شافعی کی کد کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ متکلمین کو علماء کی

صف میں وہ شامل نہیں کرتے تھے۔ ربیع روایت کرتے ہیں کہ شافعی نے ایک مرتبہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنی کتابوں کی وصیت کر جائے اور ان کتابوں میں کلامی کتابیں بھی ہوں تو کتب کلام اس وصیت سے خارج ہوں گی۔“

امام رازی کیا کہتے ہیں؟

رازی نے علم کلام سے شافعی کے بغض و کد کی جو توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ علماء کی اذیت رسانی پر خلفاء کو آمادہ کرنے والے معتزلہ تھے اور یہی متکلم بھی تھے۔ اس وجہ سے وہ دونوں سے بیزار ہو گئے تھے۔ چنانچہ فخر الدین رازی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں :

”مسئلہ خلق قرآن پر اس زمانہ میں جو تلخی پیدا ہوئی اور جس نے ایک فتنہ عظیم کی صورت اختیار کر لی وہ اہل بدعت کی پیدا کی ہوئی تھی۔ جنہیں سلطان وقت

کی پشت پناہی حاصل تھی۔ جنہوں نے اپنے زعم قوت میں اہل حق کو کچلا اور دلائل محققین کی طرف ذرا بھی ملتفت نہیں ہوئے۔ یہ حکایات و واقعات اتنے مشہور ہیں کہ ہر شخص جانتا ہے۔ شافعی نے محسوس کر لیا کہ ان کے زمانہ میں اس علم کا مقصد نہ طلب حق ہے نہ خدا کی رضا جوئی۔ بلکہ صرف دنیا اور ہوس اقتدار چنانچہ انہوں نے اسے ترک کر دیا۔ اس سے گریزاں ہو گئے۔ اور اس سے اشتغال رکھنے والوں کو خاطر اور عاصی قرار دیا۔

لیکن علم کلام سے اس درجہ برہم ہونے کے باوجود کیا واقعی شافعی علم کلام سے ناواقف تھے؟ خود فخر الدین رازی نے اعتراف کیا ہے کہ وہ اس فن کو جانتے تھے۔ اور جو اخبار منقولہ ان تک پہنچے ہیں وہ بھی اس بات پر وال ہیں کہ اس فن سے وہ ناواقف نہ تھے۔ مزنی روایت کرتے ہیں:

”ہم لوگ شافعی رحمہ اللہ کے گھر پر موجود تھے۔ اور علم کلام کے بارے میں ایک دوسرے سے مناظرہ کر رہے تھے۔ اتنے میں شافعی نکلے اور ہماری بعض باتیں سن لیں۔ پھر وہ واپس چلے گئے لیکن فوراً ہی واپس آئے اور کہا میں اس لیے واپس چلا گیا تھا کہ میں نے سنا کہ تم لوگ علم کلام کے بارے میں مناظرہ کر رہے ہو۔ کیا تم لوگ یہ گمان نہیں کرتے کہ میں اسے ناپسند کرتا ہوں لیکن میں اس سے ناواقف نہیں ہوں۔ میں اسے بہت اچھی طرح حاصل کر چکا ہوں اور اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس علم کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ جس چیز میں بھی مناظرہ ہوگا وہ اس میں دوسرے کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہو کہ تم نے غلطی کی نہ یہ کہ تم نے کفر کیا۔“

بلاشبہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی اس علم سے اور مسائل کلامی سے بہت اچھی طرح واقف تھے۔ لیکن اسے ناپسند اس لیے کرتے تھے کہ مرد مومن اس میں الجھنے کے بعد ایک دوسرے کی غلطی کا نہیں بلکہ کفر کا اعلان کرنے لگتا تھا۔

یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ شافعی علم کلام سے واقف تھے۔ اس لیے کہ طلب

معرفت کے لیے ہر دروازہ کھٹکھٹانا ان کی عادت بن چکی تھی۔ اور شہر گھومتے۔ اور جو شخص اہل فرق و مذاہب کے مناظرہ و مناقشہ کرتا ہو اس کے لیے لازمی ہے کہ علیہ کا کوئی دروازہ نہ چھوڑے۔ اور شافعی جیسے مہر و دانشمند سے یہ بات بعید تھی کہ وہ کسی ایسے امر سے منع کریں جس کے موضوع اور حقیقت سے واقف نہ ہوں۔ کیونکہ کسی شے پر بے حکم لگایا جاتا ہے تو اسی وقت جب اس کا کوئی تصور حاصل ہو۔ اور یہ بات کس طرح مانی جاسکتی ہے کہ شافعی ایک علم سے لوگوں کو منع کریں حالانکہ اسی کے تصور اور معرفت سے انہیں کوئی سروکار نہ ہو۔ شافعی علم کا ام سے خوب واقف تھے۔

اس کے باوجود کہ شافعی علم کلام کو پسند نہیں کرتے تھے۔ نہ لوگوں کا اشتعال ابھارتے تھے۔ انہیں مرغوب تھا۔ وہ خود اس فن کے تعلقات سے نہ صرف اچھی طرح واقف تھے بلکہ انہیں برتنے بھی تھے۔ اس لیے کہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہے اور یہ بات مستحیل ہے کہ شافعی جیسا شخص عقیدہ کے معاملہ میں کوئی بات نہ کہے۔ اس سلسلہ میں ان کے بہت سے آراء ہیں جو جماعت اسلامیہ کے آراء سے پوری مطابقت رکھتے ہیں اور ان میں ان کے فلاسفہ وغیرہ کی آمیزش نہیں ہے۔ دوران مناظرہ میں وہ اپنے حریف سے سوال کیا کرتے تھے تو حیدر اور نبوت کے دلائل کیا ہیں؟

ایک مرتبہ بشر مری نے ان سے سوال کیا،
 ”اس بات کی کیا دلیل ہے کہ محمد خدا کے رسول ہیں؟“
 امام شافعی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا،
 ”نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل قرآن منزل اور اجماع ہے۔ اور وہ آیتیں ہیں جن میں سے ایک کا جواب بھی کوئی نہیں دے سکا۔“

امام شافعی کے من و ملامت میں صفات الہی سے متعلق جو آراء ہیں ان اپنے ثابت

امام فخر الدین رازی نے یہ بات ثابت کی ہے کہ ان حضرات صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لیکر آخر تک قرآن پر اجماع چلا آیا ہے۔

ہوتا ہے کہ وہ صفات کو ذات سے منسوب کوئی چیز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس نے علم الہی یا حق اللہ کا حلف لیا اور علم اور حق سے مراد علم معلوم اور بندوں پر جو واجبات ہیں وہ لیے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حلف بغیر اللہ ہے۔ اور اگر اس نے حلف سے صفات مراد لیے تو کفارہ واجب ہوگا۔

فخر الدین رازی ان فتوؤں پر تعلیق کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

”اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے صفات اس کی ذات سے منسوب نہیں ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص حلف بغیر اللہ لیتا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور حلف باللہ لیتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شافعی کا اعتقاد تھا کہ اللہ عزوجل کے صفات اس کی ذات سے منسوب نہیں ہیں۔“

قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر شافعی کے دلائل

فقہاء محدثین کی طرح شافعی کا قول بھی یہ تھا کہ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا۔

شافعی قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کا اعتقاد بھی رکھتے تھے۔ اور قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے تھے۔ كَلَّا اَنْهَضَعْنٰ رِجْلًا لِّمُؤْمِنٍ اَلَمْ خُجِبْ لَكَ فَرَا بَا كَرْتُمْ تَحْتُمْ۔ جب غصہ اور برہمی کے باعث اللہ تعالیٰ اور کفار کے درمیان حجاب ہوگا تو خوشنودی اور رضا مندی کے باعث نیک بندے اسی کا دیدار کر سکیں گے۔

”شافعی قضا و قدر پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ خیر و شر خدا ہی کی جانب سے ہے۔ رازی نے شافعی کے ایک اصولی رسالہ سے استنباط کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے افعال انسان کی تخلیق کرتا ہے اور اسی کے مطابق انسان عمل کرتا ہے۔ ربیع شافعی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہا کرتے تھے لوگ اپنے اعمال کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ وہ خدا ہی ہے جس نے ان کے اعمال کی تخلیق

(۱) اکثر معتزلہ کی بھی رائے یہی ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ رازی مائل باعترال تھے۔

کی ہے۔ شافعی حقیقت ایمان کے بارے میں یہ رائے رکھتے تھے کہ ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے۔ اپنی اس رائے پر وہ دلیلیں بھی پیش کیا کرتے تھے۔ اور اس کی تبلیغ بھی کیا کرتے تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جب ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے تو اس میں عمل کی زیادتی اور کمی سے زیادتی اور کمی بھی ہو سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعی نے کئی دلیلیں بھی پیش کی ہیں جو آیات قرآنی پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب بیت المقدس کے بجائے کعبہ کو قبلہ قرار دیا تو بعض لوگوں نے کہا:

”اب تک بیت المقدس کی طرف منہ کر کے ہم جو نمازیں پڑھا کرتے تھے ان کا کیا ہوگا؟“
اس پر یہ آیت اتری۔ وَمَا كَانَ لِلّٰهِ لِيُضَيِّعَ اِيْمَانَكُمْ ۚ گو یا اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کو ایمان قرار دیا۔

مسئلہ قرشیت اور شافعی

اب ہم وہ مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں جس پر علمائے کلام نے کافی بحثیں کی ہیں اور جو بعض اعتیادات سے فقہی نواحی کا حامل ہے۔

شافعی کا اعتقاد تھا کہ امامت ضروری اور لازمی چیز ہے۔
”امامت کے زیر سایہ مومن آرام پاتا اور کافر شکہ کی زندگی بسر کرتا ہے۔ اسی کی سبب براہی میں دشمن سے مقابلہ کیا جاتا، امن و امان قائم رکھا جاتا، اور راستوں کو محفوظ رکھا جاتا ہے۔ وہ امامت ہی ہے جو ضعیف کو قوی سے چھین کر اس کا حق و لاقی ہے۔ یہاں تک کہ نیکو کار راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے لوگ مامون ہو جاتے ہیں۔“

جیسا کہ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔
امام شافعی کی رائے یہ بھی تھی کہ امامت قریش کا حق ہے۔ جمہور مسلمین بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ شافعی کے نزدیک امامت بغیر بیعت کے بھی منعقد ہو جاتی ہے بشرطیکہ ضرورت لاحق ہو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی کے نزدیک شرط امامت قرشیت تھی ہاشمیت نہیں۔ امامیہ کی طرح ان کا یہ عقیدہ نہیں تھا کہ غیر ہاشمی کی امامت مطلق طور پر باطل ہے۔ دلیل میں وہ یہ کہتے تھے کہ خلفائے راشدین پانچ ہیں۔ چار سالہ یقین اور ایک عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ اگر ہاشمیت کی شرط لازم ہوتی تو عمر بن عبد العزیز کی خلافت معتبر نہ ہوتی۔ کیونکہ وہ اموی تھے ہاشمی نہیں تھے۔ بلکہ حضرت علیؑ کے ہوا کسی کی امامت بھی معتبر نہ ہوتی۔ خلافت کے بارے میں شافعی کی مشہور رائے یہ ہے کہ وہ ابو بکرؓ کو علی رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں ذیل کی دو حدیثوں کے باعث اولیٰ سمجھتے تھے۔

پہلی حدیث یہ ہے کہ ایک عورت بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ اس نے کوئی مسئلہ پوچھا آپؐ نے فرمایا۔ پھر آنا۔ وہ کہنے لگی۔ یا رسول اللہ! اگر میں نے آپؐ کو نہ پایا، مطلب اس کا یہ تھا کہ اگر آپؐ کا انتقال ہو گیا، تو آپؐ نے فرمایا۔ پھر ابو بکرؓ کے پاس جانا۔ یہ گویا اشارہ نبوی تھا کہ ابو بکرؓ ہی آپؐ کے بعد خلیفہ ہوں گے۔

دوسری حدیث بھی شافعی نے سند کے ساتھ بیان کی ہے۔ جو یہ ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے بعد ابو بکرؓ و عمرؓ کی اقتدا کرنا۔ شافعی کا یہ خیال بھی تھا کہ خلفائے راشدین کی فضیلت ترتیب زمانی کے اعتبار سے ہے۔ یعنی پہلے ابو بکرؓ، پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، پھر علیؓ۔

شافعی کا مسلک علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ بن ابی صفیان کے اختلاف سے متعلق یہ تھا کہ وہ معاویہ اور ان کے ساتھیوں کو باغی جماعت قرار دیتے تھے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب السیر میں لکھا بھی ہے۔

مسئلہ امامت اور شافعی

گذشتہ سطروں میں ہم تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ امام شافعی کا مسلک ان مسائل میں کیا

(۱) لیکن اس رائے کے باوجود اختلاف علی و معاویہ کے بارے میں زیادہ غور و خوض کو وہ پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ عمر بن عبد العزیز کا یہ قول جو اہل معین کے بارے میں تھا دہرایا کرتے تھے،

”جس خون سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ آلودہ نہ ہونے دئے۔ اب میں نہیں چاہتا کہ اس سے اپنی زبان رنگ لوں۔“

تھا جو مشاجرات اور اختلافات صحابہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور اس مسئلہ میں مختلف مواضع پر انہوں نے کتاب الہی سے جو استدلال کیا ہے اور خود اپنی سوچی سمجھی رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس کے مختلف پہلو بھی قارئین کتاب کے سامنے ہم پیش کر چکے ہیں۔

اجال کے ساتھ لیکن واضح طور پر شافعی کے افکار و آراء کی روشنی میں ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ ایک بہت مہتمم بالشان مسئلہ امامت کے بارے میں ان کا خیال کیا ہے۔ لیکن ان افکار و آراء کے باوجود ہر متقی مسلمان کی طرح شافعی بھی آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل طاہرہ مبارکہ سے والہانہ محبت رکھتے تھے۔ اور یہ وہ نزعت مخلصہ ہے جو ہر قلب مسلم کا حصہ ہے۔ اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس محبت میں شافعی کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ وہ اس کی پروا بھی نہیں کرتے تھے کہ انہیں رفض کا طعنہ دیا جائے۔ کیونکہ آل محمد سے محبت رکھنے والا ہر شخص اس طعنہ کو قبول کرنے پر تیار ہے۔ جیسا کہ کہتے ہیں:

ان كان رخصاً حب آل محمد فليشهد الثقلان اني رافضی

۱۔ امام میں شافعی نے امامت الصلوٰۃ سے متعلق ایک فصل قائم کی ہے جس میں انہوں نے امامیت غامدہ کی ابتدا اپنے فضائل قریش سے پھر فضل ائمہ سے کی ہے۔ ذیل میں ان کی بیان کردہ ترتیب ہم درج کرتے ہیں:

۱۔ شافعی ابن ابی فدیک سے اور وہ ابن ابی ذؤیب سے اور وہ ابن شریب سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"قریش کو آگے رکھو، ان سے آگے مت بڑھو، ان سے سیکھو، ان میں سے موت پکو آئے گی۔"

۲۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ابی ذؤیب سے، وہ حکیم ابن ابی تکیم سے روایت کرتے ہیں کہ عمر بن عبد العزیز اور ابن شریب کہہ کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: جس نے قریش کی توہین کی اس نے اللہ کی توہین کی۔

۳۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ابی ذؤیب سے، وہ عمارت بن عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس انزو امامت میں تم سب لوگوں سے زیادہ اولیٰ بہوجب تک حق پر استوار رہو۔ اور اگر اس راوی سے مراد

تو مجبور کی اس ٹہنی کی طرح جھیل دئے جاؤ گے۔ آپ نے مجبور کی اس ٹہنی کی طرف اشارہ فرمایا جو آپ کے ہاتھ میں تھی۔

اسی طرح شافعی نے امام میں انصار اور ائمہ کے فضائل سے متعلق حدیثیں بھی نقل کی ہیں۔

جیسا کہ محمدؐ سے محبت کرنا اگر رخصت سے تو فرشتوں کو چاہیے گواہی دیں کہ میں راضی ہوں
 علیؑ سے شافعی کی بے پناہ عقیدت

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے شافعی پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا تھا کہ وہ ان علویین کے ساتھ
 شریک ہیں جنہوں نے رشید کے خلاف خروج کیا تھا۔ بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہوں نے
 علوی امام کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی تھی۔ (اور اسے اپنا امام تسلیم کر لیا تھا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ
 یہ آخری قول صرف شبہ سے یا واقعہ۔ بہر حال کوئی صورت بھی ہو اس سلسلہ میں ان کے بارے
 میں بہت کچھ کہا گیا ہے۔ اس میں کچھ سچ ہے کچھ جھوٹ ہے۔ جس طرح ان پر یہ الزام لگایا گیا تھا
 کہ نبی صلی اللہ علیہ کی محبت سے بے بس ہو کر وہ شریک خروج ہو گئے تھے اسی طرح ان پر
 حب علیؑ کے سبب رخصت کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔

جہاں تک حب علیؑ کا تعلق ہے بہت زیادہ اقوال و روایات ان سے اور ان کے بارے
 میں مشہور ہیں۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ اپنی مجلس میں علی بن ابی طالب کا ذکر کر رہے تھے
 کہ ایک شخص نے کہا:

”لوگوں نے علیؑ کا ساتھ اس لیے چھوڑا کہ وہ کسی کی پروا نہیں کرتے تھے۔“

شافعی نے جواب میں کہا:

”علیؑ میں چار خصلتیں ایسی تھیں کہ ان میں سے اگر ایک بھی کسی شخص میں پائی جائے کہ وہ دنیا
 میں کسی کی پروا نہیں کر سکتا۔“

۱۔ وہ زاہد تھے۔ اور زاہد دنیا اور اپنی دنیا کی پروا نہیں کرتا۔

۲۔ وہ عالم تھے اور عالم بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

۳۔ وہ شجاع تھے اور شجاع بھی کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

۴۔ وہ شریف تھے اور شریف بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شافعی کا قول ہے:

”علیؑ کو ہم اللہ و جہ علم قرآن اور علم فقہ میں منسوب امتیاز کے حامل تھے۔ اس لیے کہ نبی
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان دونوں چیزوں کی طرف راغب کیا تھا۔ آنحضرتؐ نے انہیں حکم

دیا تھا کہ وہ لوگوں کے فیصلے چکاپا کریں۔ قضایاے علیؑ بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیے جاتے اور آپؐ ان پر ہر تصدیق ثبت کر دیتے۔

باغیوں کے معاملہ میں حضرت علیؑ کا جو کہ دار رہا تھا اس پر بھی کتاب الامم میں اپنے اصول مذہب کی روشنی میں کافی بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔ مناقب الشافعی میں آبروی سے روایت ہے:

”احمد بن حنبل سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ یحییٰ بن معین شافعی کو شیعہ قرار دیتے ہیں چنانچہ

احمد نے یحییٰ بن معین سے پوچھا،

”تم نے کیسے جانا کہ شافعی شیعہ ہیں؟“

یحییٰ نے جواب دیا،

”میں نے ان کی تصنیف میں قتال اہل بنی کا ذکر پڑھا ہے اور اس میں

میں نے دیکھا کہ شافعی نے از اول تا آخر شافعی نے علیؑ بن ابی طالب کی حمایت

کی ہے اور انہیں برصواب قرار دیا ہے۔“

احمد بن حنبل نے کہا،

”کتنی عجیب بات ہے کہ تم قتال اہل بنی کے سلسلہ میں شافعی کے احتجاج

پر معترض ہو۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اس امت میں اہل بنی سے قتال پر جو شخص سے

پہلے ابتلا سے دوچار ہوا وہ علیؑ بن ابی طالب کی ذات تھی۔“

یہ سن کر یحییٰ بن معین شرمندہ ہو گئے۔“

اس باب میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے اندازہ ہوگا کہ شافعی رضی اللہ عنہ ہمیشہ

افکار و آراء میں اعتدال کو پیش نظر رکھتے تھے۔ حضرت علیؑ سے انہیں بے پناہ محبت

تھی۔ اور وہ انہیں بہت پسند کرتے تھے۔ جن لوگوں نے ان سے جنگ کی انہیں وہ باغی قرار

دیتے تھے۔ اور انہوں نے ان لوگوں کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا تھا اسے صحیح اور درست

سمجھتے تھے۔ لیکن حضرت علیؓ سے بے پناہ محبت کے باوجود وہ ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کی تقدیم کے بھی قائل تھے۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ آپؓ پر ان اصحاب ثلاثہ کی تقدیم کے کیوں قائل ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا،
 ”ہماری چاہی ہوئی ہر بات تو پوری نہیں ہوتی۔“

”انتہا پسندوں کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنے سوا ہر شخص کو باطل پر سمجھتے ہیں۔ اس کا وہ تصور بھی نہیں کر سکے کہ اختلافِ فکر و نظر و دانت کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ ہر وہ چیز جو منصوص نہیں ہے، جس کے بارے میں خدا اور رسولؐ کا کوئی حکم موجود نہیں ہے، پوری راست بازی، اور دیانت داری کے ساتھ اس کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ لیکن انتہا پسند اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ایک ہی بات پر اڑے رہتے ہیں۔ ہماری بات مانو، ورنہ ملزم بننے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ یہی دشواری امام صاحب کے ساتھ بھی پیش آئی۔ وہ اہل بیت اطہار کے ساتھ غیر معمولی ارادت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے یہ کوئی جرم نہیں ہے۔ مگر مخالفین نے اسے جرم بنالیا تھا۔ اور طرح طرح کی تہمت تراشیاں شروع کر دی تھیں۔ لیکن جو لوگ سوچ سمجھ کر کوئی مسلک اختیار کرتے ہیں، وہ پھانسی کے تختے پر بھی اپنے عقیدے کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔ یہی حال امام صاحب کا بھی تھا۔“

عہد تفقہ واجتہاد

فقہ شافعی

ناصر الحدیث

۱۸۴۲ء تک شافعی کا شمار اصحاب مالک میں ہوتا تھا۔ ان کے افکار و آراء کی تائید و حمایت میں وہ دوسروں سے بھگڑا کرتے تھے۔ اور اہل رائے سے فقہ اہل مدینہ کے بارے میں مناظرے کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا نام ہی ناصر الحدیث پڑ گیا تھا۔ پھر اس کے بعد پہلی مرتبہ جب وہ بغداد گئے تب ایک مستقل فقہی مذہب کی تکوین پر وہ متوجہ ہوئے۔ اور اس سلسلہ میں ان کی سرگرمیوں نے متعین صورت اختیار کی۔

تفکیر جدید

بوزاد کے ایک طویل قیام کے دوران میں شافعی ابو حنیفہ کے ایک شاگرد رشید اور ساتھی محمد بن الحسن شیبانی سے ان کی کتب پڑھیں۔ اور یہیں اہل الرائے سے مجاہدہ اور مناظرہ کی صورت پیدا ہوئی جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہ اہل عراق اور فقہ اہل مدینہ کے امتزاج سے ایک نئی فقہ کی تخلیق کریں۔ چنانچہ اب پہلی مرتبہ درست مالک پر انہوں نے ایک عقیدت مند کی حیثیت سے نہیں، نقاد اور ملکہ چیں کی حیثیت سے غور کرنا شروع کیا۔ جس میں جانبداری کا شائبہ نہ تھا۔ صرف تحقیق حق مقصود تھی جس کا عملی نتیجہ یہ ظاہر ہوا کہ فقہ مالک کی بعض کوتاہیاں بھی انہوں نے اسی طرح محسوس کیں جس طرح اہل عراق کی کوتاہیاں محسوس کرتے تھے۔ یہیں سے فکر جدید اور اتجاہ جدید کا آغاز ہوا۔ پھر جب فروغ میں مناقشات کی نوبت آئی تو وہ اصول و ضوابط کی طرف

متوجہ ہوئے۔ مقایس کے پیمانے مقرر کیے۔ بغداد سے کل کھڑے ہوئے اور ایک نئے راستے کی طرح ڈال دی۔

قیام مکہ کی برکتیں

بغداد سے رخصت ہو کر مکہ آئے اور مسجد حرام میں ایک حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔ یوں مذہب شافعی عالم وجود میں آگیا۔ تکوین و اعلان آراء کے سلسلہ میں غل شافعی کو ہم تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ وہ دور جس کا تعلق مکہ سے تھا۔

۲۔ وہ دور جو بغداد میں دوسری مرتبہ آنے سے شروع ہوا۔

۳۔ وہ دور جو مصر پہنچنے اور وہاں قیام کرنے کے بعد شروع ہوا۔

ان ہر سہ ادوار میں سے کوئی دور بھی لے لیجیے۔ شاگردوں کا گروہ انہیں گھیرے ہوئے نظر آئے گا۔ جو ان سے پڑھ رہا ہے اور مذاکرے کر رہا ہے۔ اور جو کچھ اس بارگاہ سے حاصل کرتا ہے اس کے نشتر میں بھی لگا ہوا ہے۔

ہمارے سامنے کوئی ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کی روشنی میں کسی خاص دور سے متعلق بطریق ظن یا بطریق یقین کوئی حد بندی کر سکیں۔ کیونکہ ہر دور اپنے ثمرات رکھتا ہے۔ البتہ یہ ثمرات اپنی نافعیت اور افادیت کے اعتبار سے دور ماقبل یا مابعد سے کچھ نہ کچھ امتیاز و خصوصیت بھی رکھتے ہیں۔

شافعی کی علمی زندگی کا شاداب دور

بغداد سے پہلی مرتبہ رخصت ہونے کے بعد شافعی جب مکہ آئے تو تقریباً نو سال تک مقیم رہے۔ یہ دوران کی علمی زندگی کا سب سے زیادہ زرخیز اور شاداب دور ہے۔ کیونکہ اب وہ منزل اربعین سے گزر چکے تھے۔ اپنے عہد کے علماء کے افکار و آراء کا انہوں نے اس دور میں وقتِ نظر کے ساتھ مطالعہ کیا۔ ان کی کتابیں پڑھیں۔ جو کچھ حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ ان علماء نے اپنے رحلات کثیرہ کے بعد ہر شہر سے حدیث کا جو ذخیرہ جمع کیا تھا شافعی نے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ جب اور جہاں کہیں تعارض نظر آیا تو بعض کو بعض پر عمل کے اعتبار سے ترجیح دی۔ یا ناحیہ سند سے مرجح قرار دیا۔ یا ایک کو دوسرے کا ناسخ قرار دیا۔ اس کے

بعد اپنے استنباط کو اساس ثابت و محکم پر مبنی کیا۔ اس کے بعد اولہ قرآن کے پہلو بہ پہلو اولہ سنت کی تدریس و تعلیم شروع کر دی۔ غرض یہاں رہ کر قرآن اور سنت دونوں کا علم مکمل طور پر حاصل کر لیا۔ بے خوف تر و دیدہ ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں ان کی تفکیر کا رجحان زیادہ نمایاں ہو کہ وہ فروع کے مقابلہ میں کلیات کو زیادہ اہمیت دینے لگے۔ اور شاید یہ اسی دراست کلیہ کا نتیجہ تھا کہ امام احمد بن حنبل ابن عیینہ کا حلقہ درس ترک کر کے امام شافعی کے حلقہ میں آکر بیٹھ گئے چنانچہ زہری کی روایت ہے کہ اس بات پر جب کسی شخص نے امام احمد بن حنبل کو ملازمت کی تو انہوں نے جواب دیا،

”خاموش۔۔۔ اگر کوئی حدیث تجھ تک نہ پہنچ سکی تو اس سے اتنا زیادہ نقصان تجھے نہیں پہنچے گا۔ جتنا اس سے کہ تو اس نوجوان کی عقل فکر انگیز سے محروم رہ جائے اسے کھو دینے کے بعد قیامت تک نہیں پاسکے گا۔ اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔“

اور شاید فروع کے مقابلہ میں کلیات پر زیادہ متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ شافعی کے بارے میں امام احمد بن حنبل کے منہ سے بے ساختہ ایک مرتبہ یہ الفاظ نکل گئے،

”فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعی ہی تو تھے۔“

شافعی کے قیام مکہ کے اس دور شاداب کے ثمرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنا مشہور رسالہ عبدالرحمن بن ہمدی کی فرمائش پر قلمبند کیا۔ جو فقہ کی دنیا میں رنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ شافعی ابھی نوجوان ہی تھے کہ،

”انہوں نے معانی قرآن پر ایک کتاب لکھ ڈالی۔ اور اس میں فنون اخبار جمع کر دیے۔ اور

حجۃ الجارح پر سیر حاصل بحث کی۔ اور قرآن و سنت کے ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی۔

گو اس باب میں اختلاف ہے کہ عہد شباب کی یہ کتاب کہاں لکھی گئی؟ ہماری رائے تو

یہ ہے کہ مکہ میں لکھی گئی۔ بعض روایات میں زور دیا گیا ہے کہ بغداد میں لکھی گئی۔۔۔۔۔ دوسری

مرتبہ بغداد جانے کے بعد۔۔۔۔۔ بہر حال مکہ میں لکھی گئی ہو یا بغداد میں۔ یہ حقیقت اٹل

ہے کہ وہ ثمر ہے بیت الحرام کی وراست کا۔

شافعی نے اصول قائم کر دیے

شافعی دوسری مرتبہ بغداد آئے۔ یہاں اپنے افکار و آراء کی نشر و اشاعت علمی حلقوں میں شروع کر دی۔ جو لوگوں کی نظر میں ایک نئی چیز تھی۔ کراہیسی کہتے ہیں،

”ہمیں نہیں معلوم تھا کہ کتاب کیا ہے؟ نہ سنت اور اجماع سے ہم واقف تھے۔ یہاں تک کہ شافعی کو ہم نے کہتے ہوئے سنا۔ یہ کتاب ہے۔ یہ سنت ہے۔ یہ اجماع۔“

۱۹۵ھ میں شافعی بغداد آئے اور تقریباً تین سال تک مقیم رہے۔ یہ ان کے ادوار اجہتاؤ کا

دوسرا دور ہے۔ اس دور میں وہ ہم عصر فقہاء اور ان کے متبعین کے افکار و آراء بلکہ آراء صحابہ و تابعین تک کو اصول کی کسوٹی پر پرکھنے لگے تھے۔ اور اس اصول سے جو بات مطابق ہوتی تھی اس کو ترجیح دیتے تھے۔ اس سلسلہ میں بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی وہ گئے ہیں۔ نیز ابو حنیفہ اور ابن

ابن ابی لیلی وغیرہ کے خلاف بھی۔ علاوہ ازیں وادی اور (وضاعی) کے خلاف بھی۔ وہ آراء مختلفہ کو سامنے رکھ کر اس اصول سے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو اسے اس اصول سے قریب تر ہوتی ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اور اگر کسی کی رائے بھی اس اصول پر منطبق نہیں ہوتی تو سب کو ترک کر دیتے ہیں اور نئی رائے قائم کرتے ہیں۔

مصر میں شافعی کا طویل قیام

۱۹۹ھ میں شافعی مصر پہنچے۔ یہاں تقریباً چار سال تک رہے۔ یہ سرزمین انہیں کچھ ایسی بھائی کہ ہیں سپرد خاک ہوئے۔ یہیں کے دور ان قیام میں ان کا فکری نمو مکمل ہوا۔ اور آراء فقہیہ نے پختگی حاصل کی۔ جس پر انہوں نے عمل کو آزمایا۔ اور یہ اختیار فکر جدید کی صورت میں منبج ہوا۔

(۱) ابو ثور کہتے ہیں کہ جب شافعی بغداد آئے تو ہم ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرما رہے تھے،

”اللہ تعالیٰ کبھی عام کا ذکر کرتا ہے اور مراد خاص لیتا ہے کبھی خاص کا ذکر کرتا ہے اور مراد عام لیتا ہے۔“

یہ بات ہماری سمجھ میں نہ آئی ہم نے کہا ذرا وضاحت کیجیے۔ انہوں نے کہا،

”اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایک جگہ نامس صمد ابو سفیان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

یہ خاص ہے لیکن مراد عام ہے۔ شافعی سے پہلے اصول کا یہ محد علماء کے علم میں نہیں تھا۔

مصر میں وہ چیزیں ان کی نظر سے گزریں جو اس سے پہلے ان کی نظر سے نہیں گزری تھیں۔ یہاں انہوں نے عرف دیکھا۔ حضارت دیکھی۔ آثار تابعین دیکھے۔ اپنے سابقہ افکار و آراء کو اپنے تجربہ، پختگی سن، اور نئے شہر مصر کی حاصل کردہ چیزوں کی روشنی میں پھر سے پرکھا۔ فن اصول میں انہوں نے جو رسالہ لکھا تھا۔ اسے دوبارہ قلمبند کیا۔ کچھ گھٹایا، کچھ بڑھایا۔ فروع کے سلسلہ میں ان کے جو آراء تھے ان کا بھی جائزہ لیا۔ بعض سے رجوع کر لیا اور بعض نئے آراء قائم کر لیے۔ قدیم و جدید کے درمیان وہ رہروی کرتے رہتے تھے۔ بجا طور پر شافعی کے اس دور کو دورِ تحمیں کہا جاسکتا ہے۔ جو قول بھی ان کے سامنے آیا نقد و تحمیں کی کسوٹی پر کسے بغیر اسے نہیں چھوڑا۔ اسی زمانہ میں انہوں نے کئی رسالے اور بہت سے مسائل قلمبند کیے۔ کافی مسائل اٹلا بھی کر آئے۔ ان کے اصحاب سے جو آراء مروی ہیں یا انتہا سے ان کے جو خلافات بیان کیے جاتے ہیں وہ زیادہ تر اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ سب کچھ کر کے اور اس منزل گرانمایہ تک پہنچ کر مصر میں شافعی نے موت کو لبیک کہا۔ اور فقہ و استنباط کے شائقین و طلباء کے لیے نہایت قیمتی اور گراں بہا ترکہ چھوڑا، جو ہمیشہ ہمیشہ ان کے نام کو اور کام کو زندہ اور باقی رکھے گا۔

”ائمہ فقہ میں امام شافعی اس اعتبار سے بھی ممتاز و یگانہ ہیں کہ انہوں نے زبانِ قلم و دونوں سے کام لیا۔ انہوں نے تقریریں بھی کیں اور کتابیں بھی لکھیں۔ انہوں نے مناظرے بھی کیے اور فکر و نظر کی دنیا میں انقلاب بھی برپا کیا۔ انہوں نے دوسروں کے افکار اور مزعومات پر بے بھجک تنقید بھی کی اور نہایت صفائی سے اپنے خیالات و افکار بھی بازارِ علم میں نقد و نظر کے لیے پیش کر دیے۔

انہیں طویل زندگی نہیں ملی، ۴۵ سال کی عمر ہی کیا ہوتی ہے۔ لیکن اس مختصر سی زندگی میں بھی انہوں نے عربی زبان کا دامن علمی اور ادبی جواہر ریزوں سے بھر دیا۔ ساتھ ہی مجلسِ علم و فکر میں بھی انہوں نے اپنی دھاک بٹھا دی۔ اس دھاک کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گا کہ بہت جلد مرجعِ انام بن گئے۔ جہاں گئے خلقت ٹوٹ پڑی۔ اور عقیدت کے مظاہرے ہونے لگے۔ لیکن وہ عقیدت ہو یا بیزاری، کبھی اور کسی حالت میں اپنے مسلک کی تبلیغ سے باز نہ آئے۔“

فقہ شافعی (۱)

فقہ شافعی کی نقل و تسوید

کتب شافعی کے مصادر

فقہ شافعی کی نقل و تسوید کا کام دو طریقوں سے انجام پایا۔ ایک ان کے تلامیذ کے ذریعہ۔ دوسرے ان کتابوں کے ذریعہ جو انہوں نے خود لکھیں یا اٹھا کر آئیں۔ ان دونوں مصادر پر ہم ایجاز کے ساتھ اب گفتگو کریں گے۔ اس کے بعد ان کی دراست آراء فقہیہ پر توجہ کریں گے۔ اس باب میں تلامیذ پر گفتگو مقصود ہے۔

شافعی کے تلامیذ

گزشتہ صفحوں میں شافعی کے علم و اجتہاد کے ہم نے تین دور قائم کیے ہیں۔ ان ہر دور میں ان کے شاگرد، نقل فقہ شافعی کا کام سرانجام دیتے رہے۔ تلامیذ شافعی کا ایک گروہ تو وہ ہے جس نے ان سے مکہ معظمہ میں کسب فیض کیا۔ دوسرے گروہ نے بغداد میں جب دوسری مرتبہ وہ آئے تب استفادہ کیا۔ اور تیسرے گروہ نے مصر میں قدم شافعی کے بعد ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا اور یہی ان کی حیات گرامی کا آخری دور ہے۔

شاگردان مکہ

مکہ معظمہ میں جو لوگ شافعی کے فیض صحبت سے مستفیض ہوئے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱۔ ابوبکر الحمیدہ — بہت بڑے فقیہ اور محدث تھے۔ حافظ حدیث تھے۔ ثقہ تھے۔ ۲۱۹ھ میں مکہ ہی میں انتقال ہوا۔ شافعی کے ساتھ یہ بھی مہر آئے تھے۔ اور یہیں رہ پڑے تھے۔ پھر جب شافعی کا انتقال ہو گیا تو یہ مکہ لوٹ گئے۔ اور باقی زندگی وہیں گزاری۔

۲۔ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن العباسی بن عثمان بن شافع المللی — ان کا شمار بھی حافظ حدیث میں ہوتا تھا۔ اور ثقہ مانے جاتے تھے۔ لیکن فقہ میں ان سے کوئی چیز منقول نہیں ہے۔ مکہ ہی میں انہوں نے نشوونما کے مدارج طے کیے اور یہیں ۲۲۴ھ میں وفات پائی۔

۳۔ ابوبکر محمد بن ادیس — ان کے بارے میں ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ اصحاب شافعی میں تھے۔ لیکن کس سال وفات ہوئی یہ نہیں معلوم۔ مکہ میں جن لوگوں نے شافعی سے اخذ علم کیا یہ انہی میں سے ہیں۔

۴۔ ابولولید موسیٰ بن ابی الجارود — اصحاب شافعی میں سے تھے۔ استاذ کی کئی کتابیں لکھیں۔ فقہ کا علم ان سے حاصل کیا۔ ان کے بعد او جانے سے پہلے تک برابر ان کے دامن علم سے وابستہ رہے۔

مکہ کے شاگردوں اور تلامیذ کا ذکر تمام ہوا۔ اب ہم دوسرے شاگردوں کا تذکرہ کریں گے۔

تلامیذ بغداد

بغداد میں جن لوگوں نے شافعی سے علم حاصل کیا اور ان کے فیض صحبت سے فائدہ اٹھایا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱۔ ابوعلی الحسن الصباح الزعفرانی — شافعی کے شاگردوں میں ان سے زیادہ فصیح اللسان اور بجا و بیان کوئی شخص نہ تھا۔ لغت عربیہ اور قرآن کے فن پر جیسا کہ انہیں حاصل تھا اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ خطیب بغدادی ان سے روایت کرتے ہیں:

”ہم شافعی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں گھیر کر بیٹھ گئے۔ انہوں نے

فرمایا :

”تم میں سے کون قرأت کرے گا؟“

حاضر الوقت شاگردوں میں میرے سوا کسی کی یہ جرأت نہ ہوئی کہ قرأت پر آمادہ ہوتا۔ حالانکہ ان سب میں، سب سے کم عمر میں ہی تھا۔ ابھی میری مسین بھی نہیں بھگی تھیں۔ اور اب مجھے حیرت ہوتی ہے کہ شافعی کے سامنے اتنی بڑی جرأت کا اظہار کس طرح کر گزرا۔“

انہی ابوعلی کی ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ بھی قابل ملاحظہ ہے۔ فرماتے ہیں :

”جب شافعی کے سامنے میں نے المرسلہ کی قرأت کی تو انہوں نے مجھ سے سوال کیا،

”تو عرب کے کس خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہے؟“

میں نے جواب میں عرض کیا،

”میرے سے میں عرب ہی نہیں ہوں۔ میں تو ایک معمولی سے قریہ کا

رہنے والا ہوں۔ جسے زعفرانیہ کہتے ہیں۔“

شافعی نے کہا،

”بے شک تو وہاں کا سردار اہل ہے۔“

یہی ابوعلی ہیں جنہوں نے شافعی کے سامنے ان کی مشہور کتاب ”القدیم“ کی قرأت کی اور جو کچھ وہ بولتے تھے یہ اٹھا کر لے تھے۔ نیز ان سے متعدد مسائل بھی انہوں نے قلمبند کیے ہیں۔ ”الانتقار“ میں ان کا ذکر اس طرح آیا ہے،

”بغداد میں لوگوں کے سامنے زعفرانی کتب شافعی پڑھا کرتے تھے۔ شافعی کے سامنے ان کے سوا قرأت کی جسارت کسی اور کو نہیں ہوتی تھی۔ ۲۶۰ھ میں انہوں نے سفر آخر اختیار کیا۔“

۲۔ ابوعلی الحسین بن علی الکرابیسی — یہ بہت بڑے عالم مصنف اور پیرکار شخص تھے۔ سلطان کی رائے انہی کے گرد گھومتی رہتی تھی۔ حریفوں سے مقابلہ بھی خوب

ختم ٹھونک کر کیا کرتے تھے۔ یہ مذہب اہل عراق پر عامل تھے پھر جب شافعی بغداد آئے تو انہوں نے انہیں کے ساتھ مجالست اختیار کر لی۔ اور زعفرانی سے ان کی کتابیں پڑھنے لگے۔ خود کراہیسی اس ذکر پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

”جب شافعی بغداد آئے تو میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا، ”کیا آپ اجازت دیں گے کہ آپ کے سامنے قرأت کتب کروں؟“

شافعی نے انکار کر دیا اور کہا،

”یہ کام زعفرانی کے سامنے کرو۔ اس کی اجازت دیتا ہوں۔“

کراہیسی کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی۔

۳۔ ابو ثور الکلبی ————— یہ مذہب اہل عراق پر عامل تھے۔ پھر شافعی کی صحبت اختیار کی اور ان سے حصول علم کیا۔ اور ان کی کتابوں کی انہی سے سماعت کی۔ چنانچہ شافعی کی طرف ان کا میلان زیادہ ہو گیا۔ ۲۴۶ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۴۔ ابو عبد الرحمن احمد بن محمد بن یحییٰ الاشعری البصری ————— انہوں نے بغداد میں شافعی کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اس مذہب کی تائید و حمایت میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ بہت بڑے عالم اور متکلم تھے۔ اجماع و اختلاف کے عارف تھے حکومت کی نظر میں مقام رفیع پر فائز تھے۔ صاحب اقتدار تھے۔ نظر و جدل کے فن سے خوب واقف تھے۔ علم بہت وسیع رکھتے تھے۔ یہ عراق کے پہلے شخص ہیں جنہوں نے شافعی کی متابعت کی اور ان کی تائید و حمایت اور نصرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ متعدد مصنفات جلیلہ ان کی یادگار ہیں۔ بغداد ہی میں ان کی وفات ہوئی۔

علاوہ ازیں جن لوگوں نے شافعی سے کسب فیض کیا لیکن ان کے مذہب کی پیروی نہیں کی ان میں امام احمد بن حنبل۔ اور اسحاق بن راہویہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن کے

بارے میں ابن عبدالبر نے الانتقاء میں لکھا ہے :
 ”یہ بہت بڑے عالم تھے۔ حدیث پر ان کی نگری نظر تھی۔ حافظہ حدیث تھے۔
 نبیل القدر تھے۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ فقہ ان کا خاص موضوع تھا۔
 یہ ابو ثور کی طرح صاحب اختیار تھے۔ فرق یہ تھا کہ موافق حدیث اور اتباع سلف
 سے انہیں گہرا شغف تھا۔ ۲۴۶ھ میں بہ مقام نیشاپور ان کی وفات ہوئی۔“

اصحاب مصر

مصر میں جن لوگوں نے امام شافعی سے کسب فیض کیا۔ ان کی تعداد بھی خاصی ہے۔
 چند یہ ہیں :

۱۔ حرملہ بن یحییٰ بن حرملہ — یہ بلند پایہ شخصیت کے حامل تھے۔ بہت بڑے عالم
 تھے۔ کہا جاتا ہے شافعی مصر میں انہی کے پاس ٹھہرے تھے۔ ابن عبدالبر ان کے بارے
 میں کہتے ہیں :

”انہوں نے شافعی سے وہ کتابیں روایت کی ہیں جن کی روایت ربیع بھی
 نہیں کر سکے۔ مثلاً کتاب الشر وطہرتین جز پر مشتمل ہے۔ نیز کتاب السنن جس
 کے دس جز ہیں۔ علاوہ ازیں ”کتاب الوان الابل والغنم وصفاتہا واسنانہا“
 اور ”کتاب النکاح“ مذکورہ کتابوں کے علاوہ اور بھی کئی کتابیں جن کی روایت
 میں یہ ربیع سے منفرد ہیں۔“

۲۴۶ھ میں بہ مقام مصر ان کا انتقال ہوا۔ شافعی کے اصحاب اجل میں ان کا شمار
 ہوتا ہے۔

۲۔ ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ البویطی — ان کے مقام و منزلت کا اندازہ
 اس سے ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے حلقہ میں انہیں اپنا جانشین بنا رکھا تھا۔ اور
 انہیں محمد بن عبداللہ بن الحکم پر، ابن حکم سے غیر معمولی محبت کے باوجود ترجیح دیتے تھے
 بویطی بہت بڑے عالم، فقیہ، زاہد اور متقی شخص تھے۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں
 انہوں نے معتزلہ کی تائید نہیں کی۔ چنانچہ قید کر لیے گئے، اور اسی حالت اسیری میں

انہوں نے ۲۳۱ھ میں وفات پائی۔

ابن سبکی نے اپنی "طبقات" میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"خدا، ابو یعقوب پر رحم کرے۔ وہ مقام صدیقین پر فائز تھے۔ داروغہ زندان کا ان کے بارے میں بیان ہے کہ ہر جمعہ کو پابندی کے ساتھ غسل کیا کرتے تھے۔ خوشبو لگاتے تھے۔ اپنے کپڑے خود دھوتے تھے۔ پھر جیل کے دروازہ پر جا کر اذان کی آواز سنتے ہی کھڑے ہو جاتے۔ یہ دیکھ کر داروغہ زندان ان سے گویا ہوتا،

"خدا آپ رحم کرے۔ لوٹ جایے۔"

بویطی کہتے:

"یا اللہ! میں تیرے داعی (مؤذن) کی پکار پر لبیک کہتا ہوں۔ مگر یہ

لوگ مانع آتے ہیں۔"

۳۔ ابوالبرہ اسماعیل بن یحییٰ المرزنی — یہ بھی بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے

حسن بیان ان کی خصوصیت تھی۔ میدان جدل میں حریف کو کامیاب نہ ہونے دیتے مذہب شافعی سے متعلق یہ کتب کثیرہ کے مصنف ہیں۔ جن میں "المختصر الکبیر" اور "المختصر الصغیر" جسے "المختصر الکبیر المبسوط" بھی کہتے ہیں بہت مشہور ہیں۔

ابن حجر ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے علم شافعی سے متعلق دو کتابیں "المبسوط" اور "المختصر" لکھیں۔

حجت اور مناظرہ کے فن میں اپنی مثال آپ تھے۔ عابد، عالم اور متواضع تھے۔ نکتہ سنجی میں ید طولی رکھتے تھے۔ ان کی "المختصر" کی شرح کئی لوگوں نے لکھی ہے جن میں ابوالسحاق المروزی اور ابوالعباس بن سریح خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۴۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم — ابن حجر نے توالی التاسیس میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ابو عمر والصرفی کا کہنا ہے کہ اہل مصر ان کے مقابلہ میں سب کو ہرچ

سمجھتے تھے۔“

مرزئی کا قول ہے کہ:

”شافعی نے انہیں جب دیکھا تو پہلی ہی مرتبہ اتنے متاثر ہوئے کہ فرمایا:

”مجھے حسرت ہے کہ کاش ایسا ہی لڑکا میرا ہوتا۔“

ابو اسحاق الشیرازی کہتے ہیں:

”مصر کی ریاست علم ان پر ختم ہو گئی۔“

ذی قعدہ ۲۶۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

دوستی پر سچائی مقدم ہے

کتاب مختلفہ کے روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے اور شافعی کے مابین مواخاة صاوقہ اور موادۃ صافیہ تھی۔ انہیں قرب موت کا احساس ہو گیا تھا۔ چنانچہ اپنے اصحاب کو طلب کیا۔ اور سوال پیدا ہوا کہ بعد میں ان کا حلقہ کون چلائے گا جانشین کی حیثیت سے؟ انہوں نے بولپلی کی طرف اشارہ کیا اور ابن عبدالحکم کو نظر انداز کر دیا حالانکہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کا اہل خیال کرتے تھے۔ اور سمجھتے تھے کہ وہی اس کام کے لیے موزوں ہیں۔

چنانچہ اس بات پر ابن عبدالحکم شافعی سے خفا ہو گئے۔ اور وفات شافعی کے بعد ان کا مذہب ترک کر کے مذہب مالکی اختیار کر لیا۔ اور شافعی پر اعتراض کرنے لگے۔

شافعی کے بعد شافعی اور مذہب شافعی کے بارے میں ان کا رویہ کچھ بھی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے شافعی سے ان کی کتاب کی سماعت کی تھی۔ بعض کا خیال ہے کہ ”احکام القرآن“ کی سماعت بھی کی تھی۔ نیز ”کتاب الرد علی محمد بن الحسن“ کی بھی شافعی سے انہوں نے ”کتاب الوصایا“ کی روایت کی ہے۔ اور یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ ربیع نے شافعی سے کتاب الوصایا کی روایت نہیں کی تھی۔ بلکہ انہی ابن عبدالحکم سے کتاب الوصایا کی روایت کی تھی۔

۵۔ ربیع بن سلیمان بن داؤد الجیزی البومجہ۔ جواز روے ولا از ذی تھے۔

سبکی نے ان کے بارے میں کہا ہے:

”ربیع اجل فقیہ و صالح تھے۔ انہوں نے شافعی سے اور ان کے علاوہ عبد اللہ بن وہب، اسحاق بن وہب اور عبد اللہ بن یوسف وغیرہم سے روایت کی ہے۔ اور ربیع سے داؤد، نسائی، ابویکر بن ابی داؤد، ابو جعفر الطحاوی وغیرہ نے روایت کی ہے۔“

۲۵۶ء میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک قول ۲۵۷ء کا ہے۔
یہی ہیں جنہوں نے شافعی سے روایت کی ہے۔ کہ الحان کے ساتھ قرآن کی قرأت کرنا مکروہ ہے۔ اور یہ روایت بھی کہ میت کے بال بھی جسم کی طرح ہیں۔ یعنی وباغت کے بعد پاک۔“

ابن سبکی نے اپنی طبقات میں یہ بھی لکھا ہے کہ ربیع نے شافعی سے حدیث کی روایت بھی کی ہے۔ اور فقہ میں بھی چند مسئلے روایت کیے ہیں۔

لیکن ان ربیع کے بارے میں صحبت شافعی سے مستفید ہونا مشکوک ہے کیونکہ انہوں نے کتب شافعی کی روایت ان سے نہیں کی ہے۔ بلکہ کتب شافعی کی جس ربیع نے روایت کی ہے وہ ربیع بن سلیمان المرادی ہیں جو فسطاط کی جامع اکبر میں اذان دیا کرتے تھے۔ ان کے بارے میں ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ:

”ربیع مرادی عرصہ دراز تک صحبت شافعی سے بہرہ اندوز ہوئے۔ ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اور عرصہ دراز تک ان کی خدمت کی۔“

یا قوت نے معجم میں لکھا ہے:

”ربیع مرادی اصحاب شافعی میں تھے۔ ۲۷۱ء میں وفات پائی۔“
بیہقی نے اپنی کتاب ”مناقب الشافعی“ میں لکھا ہے:

”ربیع بن سلیمان المرادی شافعی کی کتب جدیدہ کے راویوں میں سے ہیں۔ صاحب صدق و اتقان تھے۔ سماع کتب شافعی کے لیے بے بسے سفر کیے۔“

ربیع مرادی اور ربیع ازوی میں اکثر لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ نووی

کہتے ہیں:

”کتاب مذہب میں ربیع کا نام جب مطلق طور پر لیا جائے تو مراد ربیع مرادی ہوتے ہیں۔ اور اگر ربیع چیز مرادی ہوں تو چیز کی تید لگا دی جاتی ہے نیز ربیع مرادی کو ”راویہ شافعی“ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔“

(۱) امام صاحب کی متعدد کتابیں جو فقہ و حدیث کے موضوع پر ہیں ان کی طرف نگاہی اور قوت اجتہاد کا ثبوت ہیں۔ لیکن یہ ساری کتابیں ان کے قلم سے نہیں نکلی ہیں۔ انہوں نے خود بھی لکھا، املا بھی کرایا۔ اور بعد میں راوی کی حیثیت سے ان کے شاگردوں نے بھی اسے مرتب اور مہذب کیا۔ (رئیس احمد جعفری)

”علم شافعی ایک بحرِ ناپید الٰہی ہے۔ جو چیز جتنی زیادہ بڑی ہوگی، اتنی ہی اس کی پہنائی اور وسعت بھی زیادہ ہوگی۔ اور پھر جب اس کی تعبیر و تشریح اور بیان و تفہیم میں کئی لوگ شریک ہوں، اور اپنی انفرادیت کے بقا و تحفظ کے ساتھ اپنی تمیز و برتری ہوں تو کچھ نہ کچھ اور کسی نہ کسی حد تک اختلاف کا پیدا ہو جانا لازمی ہے۔
یہی کیفیت امام شافعی کے علم کی بھی ہے۔

امام صاحب نے زیادہ عمر نہیں پائی۔ لیکن کام اتنا کیا جو سو برس کی عمر پانے والا بھی بہ مشکل کر سکتا ہے۔ اس سارے کام کو وہ مرنے سے پہلے سمیٹ نہ سکے۔ یہ کام ان کے شاگردوں، اور ان سے استفادہ کرنے والوں نے کیا، پوری محنت اور دیانتداری کے ساتھ لیکن بیان و کلام میں تفاوت ناگزیر تھا۔“

کتاب شافعی

تدوین فقہ و آراء

عصر صحابہ و تابعین میں مجتہدین کرام اپنے اجتہادات و فتاویٰ کی تدوین کو پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ سرے سے تدوین سنت تک کو ناپسند کرتے تھے۔ تاکہ صرف کتاب (قرآن) کے اصول مدونہ محفوظ رہ سکیں کہ یہی شریعت کا ستون اور نور مبین ہے۔ جسے روزِ قیامت تک خدائے بزرگ و برتر قائم اور باقی رکھے گا۔ لیکن بعد میں علماء تدوین سنت اور تدوین فقہ و فتاویٰ پر مجبور ہو گئے۔

مسلمانوں میں مختلف فرقے پیدا ہوئے جنہوں نے اپنے اپنے نقطہٴ ہنگام کے مطابق تدوین اقوال کی طرف توجہ کی۔ شیعہ آئے انہوں نے اپنے المہ کے افکار و آراء مدون کر ڈالے۔ معتزلہ آئے انہوں نے اپنے علماء کے خیالات کی تدوین کی۔ محدثین نے تدوین صحیح پر اپنی توجہ مرکوز کر دی تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کلام مکذوب کی تمیز ممکن ہو جائے۔ بعد میں فقہاء نے اپنے افکار و نظریات کی تدوین پر زور دیا۔ چنانچہ ابو حنیفہ نے اس سلسلہ میں کئی کتابیں قلمبند کیں۔ ابو یوسف نے کتاب الخراج خلیفہ ہارون رشید کے لیے لکھی۔ اس کے علاوہ بھی متعدد کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ محمد بن الحسن نے آراء عراق کی تدوین کی۔ اور ان آراء کو اپنی تصانیف سے محکم کیا۔ پھر شافعی کا دور آیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علماء اپنے آراء کی تدوین کا سلسلہ شروع کر چکے تھے۔ اور اپنے شیوخ کے آراء

بھی مدون کر رہے تھے۔ چنانچہ شافعی نے بھی اس طرف پوری توجہ کی۔

شافعی کی سب سے پہلی تالیف

بعض روایہ کا بیان ہے کہ شافعی نے سب سے پہلے جو تالیف کی اس کا موضوع فقہائے
رائے کی تردید تھا۔ بولطی کہتے ہیں:

”شافعی کا بیان ہے کہ میرے پاس اصحاب حدیث کی ایک جماعت آئی۔ انہوں
نے مجھ سے فرمائش کی کہ کتاب ابی حنیفہ کا رد لکھوں۔ میں نے ان سے کہا مجھے
ان لوگوں کے اقوال کا پتہ نہیں۔ جب تک میں ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کر لوں
کیا کہہ سکتا ہوں؟ آخر میرے لیے کتب امام محمد بن الحسن نقل کی گئیں۔ میں نے
کامل ایک سال تک ان کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ انہیں حفظ کر ڈالا۔ پھر میں
نے وہ رسالہ لکھا جو بغدادی کے نام سے موسوم ہے۔“

یہ روایت اگر صحیح ہے تو گویا شافعی نے سب سے پہلے جس موضوع پر قلم اٹھایا وہ رد و مناظرہ
تھا۔ جس میں انہوں نے اہل عراق کا رد کرتے ہوئے فقہ حدیث کا یا دوسرے الفاظ میں فقہ
اہل مدینہ کا یا زیادہ واضح الفاظ میں فقہ مالک کا دفاع کیا تھا۔ اور کوئی شبہ نہیں یہ واقعہ شافعی
کے پہلے سفر بغداد ۱۷۴ھ کے موقع کا ہے یعنی جب کہ انہوں نے ابھی اجتہاد کے کوچہ میں
قدم نہیں رکھا تھا۔ اور طریق مالک رضی اللہ عنہ کی پیروی کر رہے تھے۔

شافعی کا اصول تالیف و تصنیف

مذکورہ کتاب کے بارے میں کچھ بھی کہا جائے یہ واقعہ ہے کہ شافعی نے جب طریق اجتہاد و بحث
وفقیہ میں کمال حاصل کر لیا تو تالیف کتب کا باقاعدہ سلسلہ شروع کر دیا۔ پہلے ان مباہلہ کا
ذکر کرتے جو انہوں نے سلسلہ استنباط وضع کیے تھے۔ پھر مسائل مختلف فیہ کا تذکرہ کرتے پھر
سنت رسولؐ اور اختلافات صحابہ کو زیر بحث لاتے۔ اور یہ سب کچھ کرنے کے بعد ان آراء میں
سے جس رائے کو صحیح خیال کرتے اسے مرجح قرار دیتے۔

شافعی نے زیادہ کتابیں بغداد میں لکھیں

مکہ کے دوران قیام میں شافعی نے باقاعدہ سلسلہ تصنیف نہیں شروع کیا تھا۔ وہاں انہوں نے صرف وہ رسالہ لکھا تھا جو عبدالرحمن مہدی کے لیے تھا۔ پھر ۱۹۵ھ میں دوبارہ بغداد آنے کے بعد انہوں نے بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں۔

اور اگر دوران قیام مکہ میں شافعی نے کچھ کتابیں لکھیں تو لوگوں سے ان کی روایت نہیں کی۔ اور انہیں چھپائے رکھا۔ پھر بغداد آنے کے بعد کثرت و مراحت اور تفحص و تحیص کے بعد انہیں اپنے تلامیذ کے سامنے پیش کیا اور اپنے اصحاب کے روشناس کرایا۔ جس کے بعد وہ سارے آفاق میں منتشر ہو گئیں۔ مصر آنے کے بعد اپنی کتابوں پر دوبارہ انہوں نے نظر ڈالی۔ تغیر و تبدل کیا۔ کچھ بڑھایا۔ کچھ گھٹایا۔ تاکہ تصنیف ہر جہت سے مکمل ہو جائے۔

الحجۃ، المبسوط، القدیم، اور الام ایک ہیں

بغداد میں شافعی نے اپنی کتابوں کا چرچا کیا۔ اور اپنے تلامیذ سے ان کی قرأت کرائی۔ ان کے راویوں میں زعفرانی اور کرباسی خاص طور پر مشہور ہیں۔ عراق میں فقہ و فروع پر شافعی نے ایک کتاب "الحجۃ" بھی لکھی۔ ملا کاتب حلبی نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

"یہ ایک بہت بڑی اور ضخیم کتاب تھی جو شافعی نے عراق میں لکھی اور جب ان کے مذہب کے سلسلہ میں مطلق طور پر "القدیم" کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد بھی الحجۃ ہوتی ہے۔

ابن ندیم نے شافعی کی ایک اور کتاب "المبسوط" کا ذکر بھی کیا ہے جو زعفرانی سے مروی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا "الحجۃ" اور "المبسوط" ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں؟ تحیص و تحقیق کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں یہ ہے کہ کتاب "الحجۃ" جسے ملا کاتب حلبی "القدیم" قرار دیتے ہیں، اور جسے ابن ندیم نے اپنی الفہرست میں "المبسوط" قرار دیا ہے۔ یہ درحقیقت وہ کتاب ہے جو "الام" کے نام سے اب معروف ہے۔ قیام مصر کے زمانہ میں شافعی نے کافی تغیر و تبدل اور اضافہ و حذف کے بعد از سر نو مرتب کیا۔ اور پھر یہ "الام" کے نام سے معروف ہوئی۔ آگے چل کر ہم اس دعوے پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

شافعی نے چار سال میں کتنا تصنیفی کام کیا ؟
 مصر میں آنے کے بعد شافعی نے سب سے زیادہ جس کام پر توجہ کی وہ اپنی کتابوں پر نظر ثانی
 کرنا ان میں تغیر و تبدل کرنا اور حذف و اضافہ کرنا تھا۔ اور اس طرح ان کتابوں نے بالکل
 نیا چولا پہن۔ یہاں آکر انہوں نے کئی کتابیں بھی لکھیں۔ مسائل کثیرہ املا کر آئے۔ اصحاب
 شافعی نے بہت سے مسائل ان سے روایت کیے۔ یہیں کتاب الام تکمیل کو پہنچی۔
 یہیں کتاب السنن کی تکمیل ہوئی۔ بیوطی کا قول ہے:

”مصر میں شافعی نے بہت سی نئی کتابیں لکھیں۔ مثلاً، الام، الامالی الکبریٰ،
 الامار الصغیر“

ابن حجر کہتا ہے:

”ربیع کی روایت ہے کہ شافعی نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق
 (تین ہزار صفحے) املا کر لئے۔ مصنفات میں کتاب الام دو ہزار ورق کی تھی۔ اس کے علاوہ
 کتاب السنن نیز اور بہت سی کتابیں۔ یہ سارا تصنیفی کام چار برس میں انجام پایا۔“
 بویطی، ربیع اور مزنی کی کتابیں

شافعی کے قیام مصر کے زمانہ میں بویطی نے ان سے جو کچھ سنا تھا اسے ایک کتاب کی صورت
 میں مرتب کر لیا جس کا نام ”المختصر“ رکھا۔ اسی طرح مزنی نے اپنے سماعات کو مرتب کیا۔ اس
 کا نام بھی ”المختصر“ ہے۔ ان دونوں کتابوں سے فقہ شافعی پر روشنی پڑتی ہے اور وہ افکار روشنی
 میں آتے ہیں جو آخری تھے اور جن پر ان کا انتقال ہوا۔

ربیع بن سلیمان المرادی نے، شافعی نے جو کچھ مصر میں لکھایا املا کر لیا تھا، روایت کیا ہے۔
 اس مقصد کے لیے ربیع نے بڑے بڑے سفر کیے۔ اور قیام مصر کی ساری مدت تک شافعی
 کے دامن سے وابستہ رہے۔ بلکہ ایک روایت تو یہ بھی ہے کہ شافعی کے مصر پہنچنے سے پہلے
 بھی وہ عرصہ دراز تک ان کے ساتھ رہے۔ ربیع کے مرقومات کو ابن ندیم نے المبسوط کا

یہ سب سچے سچے صحابیات مسودے ان کے مشہور و معروف کتب
میں سے ہیں جو ان کے ہاتھ میں تھیں۔

یہ سب کتب

میں سے ہیں جو ان کے ہاتھ میں تھیں۔ ان کے ہاتھ میں تھیں۔

یہ سب کتب

میں سے ہیں جو ان کے ہاتھ میں تھیں۔ ان کے ہاتھ میں تھیں۔

یہ سب کتب

میں سے ہیں جو ان کے ہاتھ میں تھیں۔ ان کے ہاتھ میں تھیں۔

یہ سب کتب

یہ سب کتب

کو ایسا ہی ہونا بھی چاہیے۔ اپنی مدت اجتہاد کے سارے طویل زمانہ میں وہ اسی اصول پر عامل رہے۔ بولطی نے روایت کی ہے کہ وہ ارشاد فرمایا کرتے تھے:

”میری ان کتابوں میں مخالف کتاب و سنت تم کوئی بات نہ پاؤ گے۔ کیونکہ ایسی تمام

باتوں سے میں رجوع کر چکا ہوں۔“

کتاب شافعی کی دو قسمیں

تدوین کتاب شافعی پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ایک اور بے حد اہم مسئلہ کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس کی باحثین کی نظر میں بڑی اہمیت ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اصحاب شافعی نے اپنے استاذ کی جن کتابوں کو روایت کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جسے مورخوں اور راویوں نے براہ راست شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ”الام“ اور ”الرسالہ“ اور ”اختلاف العراقيين“ اور ”اختلاف مالک“ اور ”اختلاف علی و عبد اللہ“ وغیرہ کتابیں خود شافعی کی لکھی ہوئی ہیں۔

دوسری قسم میں وہ کتاب شافعی شامل ہیں جو ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہیں۔ اور جو درحقیقت شافعی کے اقوال کی تلخیص ہیں۔ چنانچہ راویوں اور مورخوں کا بیان ہے کہ ”مختصر البولطی“ ”مختصر المزنی“ وغیرہ اصحاب شافعی کی تالیف ہیں۔ اور اقوال شافعی کی تلخیص پر مبنی ہیں۔ اور اس طرح کی جو کتابیں ہیں وہ تعداد میں کسی طرح قسم اول سے کم نہیں ہیں۔ فرق جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ پہلی قسم کی کتابیں لفظ و معنی ہر اعتبار سے شافعی کی ہیں۔ اور دوسری قسم کی کتابیں صرف معنوی اعتبار سے شافعی کی ہیں۔ ورنہ تالیف عبارت اور شان الفاظ کا جہاں تک تعلق ہے یہ محنت اصحاب شافعی کی ہے۔

یہ دوسری قسم کی کتابیں اسی طرح کی ہیں جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں مذہب حنفی کی جانب منسوب ہیں۔ ورنہ قسم اول کا جہاں تک تعلق ہے وہ بلا نزاع و اختلاف شافعی کی ہیں۔ ان میں نزاع کرنا تاریخ مسلسل کا انکار کرتا ہے۔

شافعی کا طریقہ فکر و تالیف

جو کتابیں خود شافعی کی قلمبند کی ہوئی ہیں ان کے بارے میں رواۃ کا بیان ہے کہ بعض تو

توانہوں نے خود لکھی ہیں اور بعض املا کرائی ہیں۔ تالیف کتب کے سلسلہ میں شافعی کا معمول اور اصول کیا تھا؟ اسے ریح نے یوں بیان کیا ہے۔

”شافعی کے دروہ صر سے پہلے میں ایک مدت تک ان کی خدمت میں حاضر رہا۔ ان کی ایک سیہ فام باندی تھی۔ جب وہ کچھ لکھنا چاہتے جاریہ سے کہتے،

”اے جاریہ اٹھ اور چراغ جلا دے۔“

وہ اٹھتی اور چراغ جلا دیتی۔ پھر جو کچھ اور جب تک جی چاہتا وہ بیٹھے لکھتے رہتے۔ ہمیشہ اسی طرح کرتے۔ کام ختم کرنے کے بعد خود ہی چراغ بجھا دیتے۔

میں نے ایک مرتبہ پوچھا،

”ایسا آپ کیوں کرتے ہیں؟“

شافعی نے جواب دیا،

چراغ کی روشنی میں خیالات یکسو نہیں رہتے۔“

رات کی تاریکی میں شافعی چراغ بجھا کر زیادہ تر غور و فکر کرتے۔ ان کا خیال تھا کہ چراغ کی روشنی فکر عمیق میں عاج ہوتی ہے۔ چنانچہ چراغ بجھا دیتے۔

شافعی کا انداز تصنیف کیا تھا؟

تصنیف و تالیف کا کام شافعی مسجد میں بیٹھ کر بھی کیا کرتے تھے۔ حرمہ سے روایت ہے کہ:

”شافعی مسجد میں ایک ستون سے ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے۔ یہاں ان کے لیے ایک گدیلا بچھا دیا جاتا، اور تصنیف کا کام اسی پر متمکن ہو کر شروع کر دیتے۔“

تصنیف کتب کے وقت شافعی دوسروں کی کتابوں سے بھی مدد لیتے تاکہ معلوم ہو سکے کہ موضوع زیر تصنیف سے متعلق احادیث اور آثار فقہیہ کیا ہیں؟ پھر اس مواد کو وہ

پر رکھتے اور اچھی طرح مطمئن ہونے کے بعد اس سے استفادہ کرتے۔ اسی سلسلہ کی ایک روایت ہے۔

”شافعی مصر آئے اور یہاں چار سال تک مقیم رہے۔ اسی زمانہ میں انہوں نے بہت سی کتابیں تالیف و تصنیف کیں۔ اپنے ساتھ حجاز سے وہ کتب ابن عیینہ بھی لائے تھے۔ یہ کتابیں وہ اپنے سامنے رکھ لیتے، اور تصنیف شروع کر دیتے۔ جب وہ لکھ چکے تو ابن ہرم اس کی نقل شروع کر دیتے۔ بولطی انہیں شافعی کا لکھا ہوا سناتے اور تمام حاضرین ابن حرم کا لکھا ہوا سنتے رہتے۔ اور اس کے بعد اس کی نقل کر لیتے۔ ربیع ان کاموں میں شافعی کے کام سے کبھی کبھی اٹھ جایا کرتے۔ جاتے وقت بتا جاتے۔ جب واپس آتے تو جو حصہ چھٹ جاتا تو اس کی شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے۔“

تصریحات بالا سے اندازہ ہوتا ہے کہ شافعی رضی اللہ عنہ کس طرح تصنیف کیا کرتے تھے؟ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طریق کتابت کیا تھا۔ پھر ان کے لکھے ہوئے کو شاگرد کس طرح نقل کیا کرتے تھے؟ اور پھر سماعت کس طرح کرتے تھے؟

شافعی کبھی کبھی املا بھی کرایا کرتے تھے۔ چنانچہ ”الام“ کے دوران مطالعہ میں خود بخود یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کافی عبارتیں ایسی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ یہ بات شافعی نے یوں لکھائی۔ مثلاً:

- ۱۔ ”صلح“ کے باب میں — ربیع بن سلیمان کہتے ہیں کہ شافعی نے ہمیں املا کرایا۔
- ۲۔ ”حوالہ“ کے باب میں — ربیع بن سلیمان کا قول ہے کہ شافعی نے ہمیں یہ لکھا یا۔
- ۳۔ ”وکالت“ کے باب میں — ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے املا کرایا۔
- ۴۔ وثیقہ جس کے بیان میں — ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے

ہمیں بتایا۔

۵۔ تغیر کے بیان میں — ربيع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے دورانِ اطمینان ہمیں باخبر کیا۔

۶۔ ”دسمہ“ کے باب میں — ربيع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے اطا کر اتے ہوئے ہمیں بتایا۔

۷۔ ”نکاح“ کے بیان میں — ربيع نے ہمیں بتایا کہ شافعی نے اطا کر ایا ہے۔۔۔

۸۔ ”اقرار و ادرث“ کے بیان میں — ربيع نے ہمیں خبر دی کہ شافعی نے اطا کر اتے ہوئے بتایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کبھی خود لکھتے تھے۔ کبھی لکھاتے تھے۔ اور شافعی جو کچھ لکھتے یا اطا کر اتے ان کے تلامیذا سے نقل کر لیا کرتے تھے۔

”امام صاحب کے افکار و خیالات میں اگر کہیں کچھ تفاوت یا اختلاف نظر آتا ہے وہ اس لیے کہ ان کے ارشادات — جب وہ خود نہ لکھ سکے — شاگردوں نے املا کیے، یا نقل کر لیے۔ اس املا اور نقل میں ہی تفاوت یا اختلاف ہے۔ ورنہ جہاں تک امام صاحب کے نظریات، خیالات، اور معتقدات کا تعلق ہے ان میں نہ کسی طرح کا تفاوت ہے نہ اختلاف۔“

جو لوگ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا جن کی نظر ان حقائق پر نہیں جاتی، وہ براہِ راست امام صاحب کو موردِ طعن بنانے لگتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات تحقیق کے بھی خلاف ہے اور دیانت کے بھی۔“

کتاب "الام"

کتاب الام کی نوعیت

یہ کتاب "الام" جو شافعی سے منسوب ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟

کیا یہ کتاب شافعی نے خود اپنے قلم سے لکھی؟

یا اپنے شاگردوں کو املا کرائی؟

کیا ایسا تو نہیں ہے کہ یہ کتاب اقوال شافعی کی حکایت ہو؟

کتاب الام بوطی کی لکھی ہوئی ہے۔

عام طور پر تو یہی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کتاب شافعی کی ہے جسے یا انہوں نے خود لکھا ہے یا املا کرایا ہے۔ یہی بات تواتر و تسلسل کے ساتھ کتابوں میں نقل و نقل ہوتی چلی آرہی ہے اور سلف سے خلف تک بغیر کسی کے علماء اسے مانتے چلے آئے ہیں۔ کسی کو بھی اس سے اختلاف نہیں ہے۔

لیکن تصوف کی ایک کتاب "قوت القلوب" میں جو باب "اخوت" کے متعلق ہے اس سے اس خیال عام کی نفی ہوتی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف بوطی ہیں۔ جنہوں نے یہ ربیع کے حوالہ کردی۔ اس سلسلہ میں اصل کتاب کی عبارت یہ ہے جو ابوطالب نے "قوت القلوب" میں لکھی ہے:

"شافعی علیہ السلام نے محمد بن الحکم المصری کو اپنا بھائی بنا لیا تھا۔ جنہیں وہ بہت

پیار کرتے اور جن سے غیر معمولی محبت کرتے تھے۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

”مصر میں محمد بن الحکم کی وجہ سے میں ٹھہرا ہوا ہوں۔“

ایک مرتبہ محمد بیمار پڑے تو شافعی ان کی عیادت کے لیے گئے۔ مجھ سے قرشی نے اور ان سے ربیع نے بیان کیا کہ شافعی جب محمد کی عیادت کے لیے گئے تو یہ اشعار ان کی زبان پر تھے،

میرا حبیب بیمار پڑ گیا۔ میں اس کی عیادت کے لیے گیا۔

اس کی بیماری کی تشویش اور صدمہ نے خود مجھے بیمار ڈال دیا۔

پھر میرا حبیب میری عیادت کے لیے میرے پاس آیا۔

اور جیسے ہی میں نے اسے دیکھا فوراً تندرست ہو گیا۔

باشندگان مصر کو یقین کامل تھا کہ شافعی اپنا جانشین محمد ہی کو بنائیں گے اور لوگوں کو ہدایت کریں گے کہ انہی سے رجوع کیا کریں۔ یہاں تک کہ دورانِ علالت میں شافعی سے سوال کیا گیا،

”اے ابو عبد اللہ! آپ کی وفات کے بعد ہم کس کے حضور میں حاضر ہوا کریں؟ کون صاحبِ حلقہ ہوگا؟“

سوال کرنے والوں کا خیال تھا کہ شافعی محمد کا نام لیں گے اور انہی کے بارے میں ہدایت کریں گے۔ اس موقع پر محمد شافعی کے سر ہانے بیٹھے ہوئے تھے۔ شافعی نے جواب میں کہا،

”سبحان اللہ یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے؟ میرا جانشین ابو یعقوب بوطی کے سوا کون ہو سکتا ہے؟“

یہ بات محمد کو گراں گزری اور اسے انہوں نے دل میں لے لیا۔ اس گفتگو کے بعد اصحاب شافعی بوطی کی طرف راغب ہو گئے۔ حالانکہ محمد علم شافعی اور فقہ شافعی کے عامل تھے اور اسی لیے مذہب مالک انہوں نے ترک کر دیا تھا۔

بولی زاید اور متقی شخص تھے۔ شافعی نے انہیں دین اور مسلمین کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں کسی مدد اہنت سے کام نہیں لیا۔
شافعی رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد محمد بن الحکم نے مذہب شافعی ترک کر دیا اور اصحاب شافعی سے رسم وراء چھوڑ دی۔ اور مذہب مالک پر واپس آ گئے۔ اور اپنے والد کی کتابوں کی مالک سے روایت کرنے لگے۔ اور فقہ مالک میں غیر معمولی عبور حاصل کر لیا۔ یہاں تک کہ کبار اصحاب مالک رضی اللہ عنہ میں شمار ہونے لگے۔

بولی رحمۃ اللہ کا دل کچھ ایسا بچھا کہ وہ بولیہ میں جو مہر کا ایک مقام ہے خانہ نشین ہو گئے اور یہیں بیٹھ کر انہوں نے کتاب الام تصنیف کی جو اب ربیع بن سلیمان کی طرف منسوب ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کے جامع بولیہ ہیں۔ لیکن انہوں نے اس کا چرچا نہیں کیا۔ اور اپنی یہ محنت ربیع کے حوالہ کر دی جس میں انہوں نے کافی اضافہ کیا۔ لوگوں نے ان سے اس کی سماعت کی۔ پھر بولیہ کا دور ابتلا شروع ہوا۔ وہ سلطان کے سامنے پیش کیے گئے۔ اور مسئلہ قرآن کے سلسلہ میں وہ نذر زنداں کر دیے گئے۔

ربیع کہتے ہیں کہ جیل سے بولیہ مجھے خط لکھا کرتے تھے اور انعقاد مجالس پر اکسا یا کرتے تھے۔ اور علم پر مواصلت کی تاکید کرتے رہتے تھے۔ اور متعلمین کے ساتھ نیک اور اچھے برتاؤ کی ہدایت کیا کرتے تھے کہ ان سے حسن سلوک کے ساتھ پیش آیا جائے۔ ان کے سوالات کا جواب خندہ پیشانی سے دیا جائے۔

(۱) قوت القلوب، ج ۲، ص ۱۳۵

غزالی نے اپنی کتاب "الاحیاء" میں یہ نص نقل کی ہے۔ لیکن مصدر کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ قوت القلوب ان دو کتابوں میں سے دوسری ہے جن کو سامنے رکھ کر "الاحیاء" مرتب کی گئی ہے۔ پہلی کتاب قشیری کا رسالہ ہے۔ غزالی نے قوت القلوب کی مذکورہ عبارت کے مصدر کا حوالہ دیے بغیر یہ پوری عبارت نقل کر دی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۱۸)

ابوطالب مکی کا الام کے بارے میں خیال

ابوطالب مکی کی عبارت جو سطور بالا میں نقل ہوئی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی سے دوستی اور ربط ضبط کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ دین کی محبت پر غالب آجائے۔ پھر ابوطالب نے بویلی کے زہد و خمول کا ذکر کیا ہے جو نزعات تصوف کی ایک کڑی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابوطالب مکی کے کلام سے ہم یہ نتیجہ اخذ کریں کہ ابوطالب طریق ربیع سے کتاب الام کی شافعی کی طرف نسبت میں طعن کرتے ہیں؟ اور یہ کہ ان کا طعن دوسرے کی توثیق سے مقدم ہے؟ کیونکہ علما کا عام خیال یہی ہے کہ یہ کتاب شافعی کی ہے۔

کتاب متصوفہ کی بے اصل حدیثیں

ابوطالب نے یہ قصہ اس لیے بیان کیا ہے کہ اس سے زہد کی ترغیب اور انسانی محبت پر خدا کی الفت کا تفوق ثابت ہوتا ہے لیکن صوفی اور واعظ عام طور پر ترغیب و ترمہیب کے سلسلہ میں ایسے اخبار و آثار بیان کر جاتے ہیں جو ضعیف ہو جاتے ہیں۔ یہی حال ابوطالب کی کتاب "قوت القلوب" کا ہے۔

اگر ششہ صفحہ کے حاشیہ کا لقیہ اس کے بعد بھی تقریباً وہی لکھا ہے جو قوت القلوب میں ہے :

"بویلی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں ذرا بھی مبالغہ سے کام نہیں لیا۔ رضائے الہی کے مقابلہ میں انہوں نے رضائے خلق کی ذرا پروا نہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد محمد اپنے والد کے مذہب (مالکی) پر واپس گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔ بویلی پر زہد و خمول کا اثر غالب تھا جمع و جلوس اور حلقہ بنا کر بیٹھنے سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت میں صرف کرتے۔ کتاب الام انہی کی تصنیف ہے جو اب

ربیع بن سلیمان کے نام سے منسوب ہے۔" (الاجیاء، ج ۲، ص ۱۶۶، ۱) کتاب "قوت القلوب" میں اس طرح

کی ضعیف حدیثیں بکثرت موجود ہیں۔ تاریخ ابن کثیر — ج ۱۱، ص ۳۱۹ — میں ابوطالب اور "قوت القلوب"

کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں : "حقیقی کا قول ہے کہ ابوطالب ایک مرد صالح تھے۔ عبادت گزار اور شب بیدار۔"

انہوں نے ایک کتاب "قوت القلوب" تصنیف کی تھی لیکن اس میں ایسی حدیثیں درج کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں۔"

پھر اس کتاب کو دوسرے مورخین کی کتابوں پر کس طرح ترجیح دی جاسکتی ہے؟

اور غزالی کی آحیاء العلوم کا ہے۔ آخر الذکر کتاب میں بھی ضعیف حدیثیں بلکہ موضوع حدیثیں تک موجود ہیں۔ تو جب حدیث رسول اللہ کے ساتھ یہ حال ہے تو پھر دوسرے اخبار کے ساتھ — جن کا مرتبہ حدیث سے بہر حال کم ہے — کیا عالم ہو گا؟ جنہیں نہ کوئی دینی منزلت حاصل ہے نہ کسی طرح کا تقدس۔

اور جب کتب منصفہ کے اخبار و احادیث کا یہ حال ہے تو پھر قصہ بولطی و ربیع پر زیادہ ملتفت ہونے کی ضرورت نہیں۔

قرشی کی روایت ناقابل قبول ہے

اور اگر ہم ایسا کلام قبول کریں تو ضروری ہے کہ قبول کرنے سے پہلے اسے اس میزان پر اچھی طرح پرکھ لیں جو قبول اخبار کے لیے معین ہے۔

جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "الام" شافعی کی تصنیف ہے۔ وہ ایسی سند کے ساتھ دعویٰ پیش کرتے ہیں جو شافعی تک پہنچتی ہے۔ لیکن قوت القلوب میں جو خبر ہے وہ سند سے خالی ہے یعنی کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں ہے۔ نہ قرشی کی طرف اس کی نسبت صحیح ہے۔ کیونکہ قرشی کی سند جو ربیع تک پہنچتی ہے وہ صرف و اشعار سے متعلق ہے لیکن آگے چل کر جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کا اس سند سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے زہد بولطی اور کتب بولطی پر ربیع کے ادعا کے راوی خود ربیع ٹھہرتے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے نہ اس کا اعلان کیا نہ بولطی نے اخفا سے کام لیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اپنے بارے میں اخفا سے کام لیا۔ اور بولطی نے اعلان کیا اور یہ بات کلام ندعی اور سیاق کلام دونوں سے متناقض ہے۔

لیکن اگر ہم ایک درجہ نیچے اتریں اور اس سند کو درست مان لیں تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ سند، ان اسناد کے مقابلہ میں صحیح مانی جاسکتی ہے جن کی نسبت اصح ہے اور جنہیں لوگوں نے صحیح اور درست تسلیم کر لیا ہے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ قرشی کون شخص ہے کہ اس کی سند ہم بے چون و چرا تسلیم کر لیں؟ وہ ایک مجہول شخص ہے اور اس کی سند سرے سے سند کا درجہ ہی نہیں رکھتی کیونکہ کسی روایت کے قبول کرنے کی بنیاد یہ ہوا کرتی ہے کہ اس کے راوی کا حال — صدق و کذب — اچھی طرح معلوم ہو۔ لیکن اس قرشی کے بارے

میں تو کچھ بھی نہیں معلوم۔

لہذا یہ روایت قابل رد ہے۔ قابل قبول نہیں۔ خاص طور پر اس لیے کہ یہ ثقافت کی روایات کے خلاف ہے۔ اور علماء جس پر قائم ہیں اس کے خلاف جاتی ہے۔
ربیع کو بولطی پر ترجیح ہے

ابو طالب مکی کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کتاب "الام" کے مصنف نہیں ہیں۔ اس کے اصلی مصنف بولطی ہیں۔ مگر ربیع نے اسے شافعی کی طرف منسوب کر کے پھیل دیا۔ لیکن یہ بات خلاف اجماع ہے اور اہل علم کے مسلک کے بھی خلاف ہے۔ لیکن اگر اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ شافعی نے جو کچھ لکھا یا املا کرایا تھا بولطی نے اسے جمع کر کے ربیع کے حوالے کر دیا۔ ربیع نے اس میں اضافے کیے اور مشہور کر دیا کہ یہ ان کے روایات کا مجموعہ ہے۔ تصنیف سے مراد جمع و ترتیب ہے تو پہلی روایت کے مقابلہ میں یہ روایت حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جو چیزیں ایسی ہیں جو اس کی تردید کرتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اقامت مسر کی ساری مدت میں ربیع شافعی کے دامن سے وابستہ رہے اور اگر وہ شافعی کے کسی کام سے حلقہ درس سے باہر رہنے پر مجبور ہوتے تو واپس آ کر فوت حدیث کی پھر سے شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے۔ اس صورت میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ بولطی کے پاس شافعی کی وہ چیزیں تھیں جن سے ربیع محروم تھے۔ بلاشبہ فقہ میں بولطی کا مقام ربیع سے اونچا ہے۔ لیکن سوال نسخ اور روایت کا ہے نہ کہ علم و روایت کا۔

دوسری یہ کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتب شافعی کے راوی ربیع ہیں۔ اس مقام کے لیے انہوں نے دور و دراز مقامات کے سفر کیے۔ وہ ایک ثقہ آدمی تھے۔ کذب کی ان کی طرف کبھی نسبت نہیں کی گئی۔ علماء حدیث نے ان پر کبھی طعن نہیں کیا بلکہ ان کی روایات ہمیشہ قبول کی۔ البتہ یہ بات کذب قرار دی جاسکتی ہے کہ کتب شافعی کسی دوسرے سے نہ آئیں انہوں نے نقل کر لی ہوں اور انہیں اپنی ذات سے منسوب کر دیا ہو۔ بعض منقذین کا یہ خیال ہی ہے۔ چنانچہ :

"ابو الحسن الرازی لکھتے ہیں کہ میں نے علی بن محمد، بن ابی حسان الزیادی سے

حصص میں سنا کہ ابو یزید القریطی طوسی کہا کرتے تھے کہ شافعی سے ربیع بن سلیمان کی سماعت ثابت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بولطی کے انتقال کے بعد انہوں نے آل بولطی سے شافعی کی اکثر کتابیں حاصل کر لیں۔ ابو حسین الرازی کہتے ہیں ابو یزید کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہے کیونکہ خود بولطی کا قول ہے کہ ربیع میرے مقابلہ میں شافعی سے زیادہ بہرہ ور ہوئے ہیں۔ ابو زرعة الرازی نے شافعی کی تمام کتابوں کی ربیع بن سلیمان سے سماعت کی ہے۔ اور یہ واقعہ ربیع کی موت سے چار سال پہلے کا ہے۔“

ربیع کی وضع احتیاط

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ربیع نے شافعی سے ان کی تمام اہم کتابوں کی سماعت کی تھی۔ باقوت نے اپنی محکم میں ان چند کتابوں کی فہرست دی ہے جن کی سماعت ربیع نے شافعی سے نہیں کی تھی۔ ان میں الام کا کہیں نام نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ربیع شافعی سے نقل و روایت میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے۔ اگر کہیں شافعی کی عبارت میں نقل کی کوئی غلطی نظر آتی ہے تو اسے بھی وہ صاف کر دیتے ہیں۔ جو قول انہوں نے شافعی سے نہیں سنا اس کے بارے میں صاف طور پر کہہ دیتے ہیں: ”یہ بات میں نے شافعی سے نہیں سنی۔“

کبھی کبھی وہ ایسا بھی کرتے ہیں کہ بعض اقوال شافعی کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ:

”اس مسئلہ میں شافعی کا قول آخر جو میں نے سنا ہے یہ ہے جسے انہوں نے مدون نہیں کیا تھا۔“

کبھی وہ یوں کہہ دیتے ہیں کہ،
شافعی نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔“

اور ہم ابن حجر کے حوالہ سے پہلے یہ بات بتا چکے ہیں کہ تدوین کتب کے بعد شافعی نے اپنے بعض اقوال سے رجوع کر لیا تھا۔ لیکن وہ مدون کے مدون رہ گئے کیونکہ رجوع تدوین کے بعد عمل میں آیا تھا۔ چونکہ ربیع نے کتب مدونہ کی سماعت شافعی سے کی تھی اور ان کے رجوع اقوال سے بھی واقف تھے۔ لہذا بتا دیا کرتے تھے کہ اس قول سے بعد میں شافعی نے رجوع کر لیا تھا یا یہ کہ اس مسئلہ میں ان کا آخری قول یہ تھا۔

کتاب الام، شافعی ہی کی ہے

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود "الام" کا پڑھنے والا، اگر ذوق ادب کے محروم نہیں ہے تو اس کی بلیغ عبارت دیکھ کر کہ اسٹھے گا کہ یہ بیان دل نشین، یہ فصیح و بلیغ عبارت شافعی کے سوا کسی کی نہیں ہو سکتی۔

اس کے علاوہ الام کی عبارتوں کا اگر ان کتابوں سے موازنہ کیا جائے جو اجماعی طور پر شافعی کی ہیں تو معلوم ہو گا کہ ان کا اور الام کا اسلوب تحریر اور انداز نگارش بالکل یکساں ہے اور وہ معمولی سا اختلاف جو کہیں کہیں قوت بیان کے سلسلہ میں نظر آتا ہے وہ اختلاف موضوع کے سبب ہے۔ دوسرے یہ کہ صاحب قلم اصحاب کے طرز نگارش میں قوت و ضعف کے لحاظ سے اختلاف اسلوب ہوا ہی کرتا ہے۔ اگرچہ روح واحد ہوتی ہے۔ اور یہ اختلاف اسلوب مبنی ہو تا ہے لکھنے والے کی ذہنی کیفیت — راحت و تعب، قوت و ضعف اور صحت و علالت — پر۔

بر حال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ ربیع ہی شافعی کی کتب جدیدہ کے راوی ہیں۔

فقہ شافعی (۱۲)

المجموعۃ الفقہیہ

ایک اہم علمی بحث

یہ مجموعہ فقہیہ جو مصر سے شائع ہوا ہے فقہ شافعی کا عامل ہے۔ اس کے حاشیہ پر شافعی کے شاگرد و رشید مرنی کی مختصر ہے۔ کیا کتاب الام اور یہ مجموعہ فقہیہ ایک ہی ہیں؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حاشیہ پر جو عبارت ہے اس کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ "الام" ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں وہ ہے بھی نہیں کیونکہ اس میں مسند شافعی بھی ہے۔ یعنی شافعی کی روایت کردہ مختلف حدیثیں۔ اور اندرون کتاب میں جو کچھ ہے وہ بھی "الام" نہیں ہے کیونکہ اس میں "الرسالۃ الجدیدہ" بھی شامل ہے۔ سوا اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں جو کچھ ربیع نے روایت کیا ہے وہ "الام" ہی سے ہے۔ جیسا کہ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ جو کچھ ربیع نے روایت کیا ہے وہ "مبسوط" ہے۔ گویا "المبسوط" اور "الام" دو مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ربیع نے شافعی سے مصر میں جو کچھ روایت کیا اس سے "الرسالۃ الجدیدہ" معرض وجود میں آیا۔ لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ "الرسالۃ الجدیدہ" "الام" سے بالکل جدا گانہ چیز ہے۔ کیونکہ "الرسالۃ" کا موضوع اصول فقہ ہے اور الام کا صرف فقہ اور شافعی نے "الرسالۃ" کا جو خاص نام رکھا تھا وہ "الکتاب" تھا۔

کتاب الام کس کی تصنیف ہے؟

برحال ”الرسالہ“ کی حیثیت کچھ بھی ہو کتاب الام کا مصحح اسے کتاب الام کا حصہ نہیں تسلیم کرتا۔ اس لیے کہ جن نسخوں سے یہ نسخہ مطبوعہ نقل کیا گیا ہے اس میں بھی اس بات کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ مصحح کا کہنا ہے کہ اندرون کتاب جو مواد ہے اس میں وہ اضافے بھی ہیں جو الام کے علاوہ دوسری کتابوں سے میں نے حاصل کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: ”الام کے کئی نسخے ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان میں بعض اجزاء اتنے پرانے ہیں کہ ابن نقیب کے نقل کیے ہوئے ہیں جو سراج الدین البلقینی کے لکھے ہوئے نسخہ سے منقول ہیں۔ میں نے جو اضافے کیے ہیں وہ منفرد حیثیت رکھتے ہیں اور جو امام شافعی کے بعض مؤلفات مثلاً کتاب اختلاف الحدیث، و کتاب اختلاف مالک وغیرہ سے لیے گئے ہیں۔ ان اضافوں میں بعض جگہ مکررات بھی ملیں گے لیکن وہ بھی فوائد سے خالی نہیں ہیں جن سے امام رحمۃ اللہ کے فروع و توجہات کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ان زیادات کو اس مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر جہاں تک ممکن ہو سکا درج کر دیا ہے ورنہ ان زیادات کو الام کی عبارت سے منفصل کر کے اندرون کتاب میں درج کیا ہے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ اندرون کتاب میں جو مواد ہے وہ سارا کا سارا ”الام“ سے نہیں لیا گیا ہے بلکہ ”الام“ ان زیادات سے الگ اور جدا ہے۔ اور اس انفصال کی حسب موقع نشاندہی بھی کر دی گئی ہے۔ یہ زیادات و تحقیقات وہ تعلیقات ہیں جو سراج البلقینی نے کتب شافعی سے اقتباس کی ہیں۔

لہذا اس مجموعہ میں الام ممتاز اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔

”الرسالۃ الحدیدۃ“ اور ”الام“

لیکن اس نسخہ میں کئی مقامات پر اس طرح کی عبارتیں ملتی ہیں:

۔۔۔ میں نے شافعی سے اس مسئلہ میں یہ پوچھا اور انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا۔۔۔

- ۔ شافعی سے یہ سوال کیا گیا اور انہوں نے اس کا یہ جواب دیا.....
- ۔ شافعی نے املا کر اتے ہوئے ہمیں یہ بات اس طرح بتائی.....
- ۔ شافعی نے ہمیں یہ عبارت املا کرائی۔

۔ ربیع بن سلیمان نے ہم سے کہا کہ میں نے شافعی سے یہ کہا..... پھر ان کے بعض ایسے اقوال کا ذکر ہے جن سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ یا دوسرے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے جو بعض احوال میں انہوں نے ارشاد فرمائے تھے۔ پس اگر ”الرسالہ“ کا اور ”اللام“ کا موازنہ کیا جائے تو الرسالہ کو ایسی تمام باتوں سے ہم خالی پائیں گے۔ سوا اس کے کہ سند پوری موجود ہے۔

تین خاص مفروضات

پس اگر یہ مان لیا جائے کہ ”اللام“ میں یہ تمام زیادات بھی شامل ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا شافعی نے اس کتاب کو لکھا یا املا کر آیا اور تبویب کی؟ اور اسی سے اس ترتیب و تبویب کے ساتھ یہ نقل ہوئی؟

اس مسئلہ کے سلسلہ میں تین مفروضات ہیں:

- ۔ ایک تو یہ کہ شافعی نے خود ہی یہ کتاب لکھی یا املا کرائی اور جو سوالات ان سے کیے جاتے تھے، ان کی تدوین ان کی حسب ہدایت کر لی جاتی تھی۔ پھر جو ان کا جواب ہوتا تھا اسے املا کر دیتے تھے۔ اور سوال جواب کی صورت میں ہر تدوین شدہ چیز انہیں پڑھ کر سنادی جاتی تھی۔ اس صورت میں اس کتاب کی تالیف یا تصنیف کا انتساب شافعی کی طرف کسی وجہ سے بھی مانع نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی ہی میں یہ کتاب ان کے نام سے موسوم ہو گئی تھی۔ اور جن بعض اقوال سے بعد میں انہوں نے رجوع کر لیا تھا، ربیع نے اپنی تعلیق میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔

- ۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ شافعی نے مسائل مختلفہ اپنے قلم سے خود مدون کیے۔

بعض کی عبارت املا کرائی۔ پھر ان کے انتقال کے بعد ربیع نے شافعی کی لکھی ہوئی اور املا کرائی ہوئی عبارتیں جمع کر لیں اور اس مجموعہ کو ”اللام“ کا نام دیا۔ اس

مجموعہ میں جو انہوں نے خود سنا تھا وہ اور جو خود نہیں سنا تھا، کسی اور نے سنا تھا، وہ مدون کر لیا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی کرتے چلے گئے کہ فلاں قول بہ گوش خود میرا سنا ہوا نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب پڑھنے سے خود ہی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس مفروضہ اور پہلے مفروضہ میں یہ بات مشترک ہے کہ کتاب الام میں جو کچھ ہے وہ شافعی کا مدون کیا ہوا یا املا کر لیا ہوا ہے۔ البتہ دونوں مفروضوں میں جہاں تک جمع و تبویب اور ترتیب کا تعلق ہے اختلاف ہے۔ چنانچہ پہلے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ شافعی کا ہے۔ اور دوسرے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ ربیع کا ہے۔

• — تبصرہ مفروضہ یہ ہے کہ کتاب الام شافعی کی تالیف نہیں ہے۔ بلکہ یہ ان کے اقوال مدونہ کا مجموعہ ہے۔ خواہ خود قلمبند کیے ہوں یا املا کر لائے ہوں۔ نیز اس میں وہ آراء بھی شامل ہیں جو ان مسائل علمیہ سے متعلق ہیں جنہیں ان کے شاگردوں نے ان سے سنایا روایت کی۔

جمع و تبویب کا یہ کام شافعی کی وفات کے بعد ہوا۔ لہذا شافعی کی طرف اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کتب امام محمد کی فقہائے عراق کی طرف۔ اس لیے کہ ان کتابوں میں فقہائے عراق کے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے یہ کتب ان کی تالیف کر وہ نہیں ہیں۔

ان تمام امور کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ آخری مجموعہ از روئے اجماع علماء مروود قرار پاتا ہے۔ کیونکہ وہ اس پر متفق ہیں کہ الام کی نسبت شافعی کی طرف بالکل صحیح اور درست ہے۔

اب اس کے بعد وہ عبارات سامنے آتی ہیں جن کی وجہ سے اس کتاب کی شافعی کی طرف نسبت مشکوک قرار پاتی ہے۔ اخیرنا الربیع بن سلیمان۔ قال اخیرنا لہ الشافعی من ادریس اس طرح کے جملوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر یہ عبارت شافعی کی وفات

کے بعد بھی لکھی گئی ہے تو بھی اس کا ماخذ یا ان کی کوئی نص ہے۔ یا کوئی تحریر یا املا کرائی ہوئی عبارت۔
آخری چیز ہے اسلوب شافعی۔

اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ساری کتاب ایک ہی انداز سے لکھی گئی ہے۔ الفاظ کا حسن و جمال، اختصار و ایجاز، عمق معنی و احکام، سب اس امر کے غماز ہیں کہ بلاشبہ یہ اسلوب صرف شافعی ہی کا ہو سکتا ہے۔ تحریری اعتبار سے بھی اور تعبیری لحاظ سے بھی۔ چنانچہ جزم و یقین کے ساتھ یہ بات کی جاسکتی ہے کہ الام کی عبارت شافعی ہی کی ہے۔ خواہ انہوں نے خود لکھی ہو یا املا کرائی ہو۔

باقی رہے پہلے دونوں مفروضے :

تو ہمارے سامنے کوئی ایسی شہادت یا ایسا مواد نہیں ہے جس کے پیش نظر ہر دو میں سے کسی ایک کو ہم ترجیح دے سکیں۔ اگرچہ ہمارا رجحان دوسرے مفروضہ کی طرف زیادہ ہے۔
بہر حال دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی تسلیم کی جائے اور کسی مفروضہ کو بھی درست اور بجا مانا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ کتاب ساری کی ساری شافعی ہی کی ہے۔ کسی شخص نے بھی اس میں کسی طرح کی زیادتی نہیں کی ہے۔ باقی رہے ربیع کے تعلیقات و تنبیہات تو ان سے شافعی کی طرف اس کتاب کی نسبت اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ اس کی نفی کسی طور سے بھی نہیں ہوتی۔

بغیر کسی نزاع کے علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتاب الام میں جو آثار و درج ہیں وہ شافعی کے ہیں اور مذہب شافعی میں اس کتاب کو حجت اولیٰ کی حیثیت حاصل ہے۔

”یوں تو امام صاحب نے بہت کچھ لکھا ہے، کتابوں کی صورت میں بھی، اور رسالوں کی صورت میں بھی۔ اور جو کچھ بھی تحریر فرمایا، وہ اپنی افادیت، اہمیت اور بلوغ فکر و نظر کے اعتبار سے اتنا گراں مایہ ہے کہ اسے فقہ کا کوئی طالب خواہ وہ کسی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ بلکہ ایک اہم مصدر کی حیثیت سے محبور ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے۔ اور اسے سامنے رکھ کر اپنے افکار و خیالات کے لیے وہ غذا فراہم کرے جو ذہن و دماغ میں بالیدگی اور ابھار پیدا کرتی ہے۔

لیکن ان سب تحریروں میں بے انتہا اہم، بے انتہا معرکہ آراء، اور بے انتہا نفع بخش چیز ان کی کتاب ”الام“ ہے۔ بغیر اسے پیش نظر رکھے امام صاحب کی فقہ، ان کے مجتہدات، ان کے افکار و خیالات، اور معتقدات نیز اصول و اساس فقہ پر گفتگو نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر کی جائے گی نامکمل ہوگی۔“

فقہ شافعی (۱۵)

فقہ شافعی کی درست

اصول تخریج

اس باب میں ہم فقہ شافعی کا مطالعہ کریں گے۔ اس مطالعہ سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ معلوم کریں اس فقہ میں اصول استنباط کیا ہیں؟ ان اصولوں کا فروع سے کیا رابطہ ہے؟ بلاشبہ یہ باب مختلف گوشوں کا حامل ہے۔ اتنا وسیع ہے کہ یہ فصل اس کے لیے کافی نہیں ہو سکتی۔ لیکن پھر بھی بحث و گفتگو سے یہ اندازہ ہو ہی جائے گا کہ اس مذہب کا اصول تخریج کیا ہے؟ اس کے قواعد کیا ہیں؟ اور صاحب مذہب کا منہاج کیا ہے؟

ایک اہم تنبیہ

قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، ایک تنبیہ ضروری سمجھتے ہیں وہ یہ کہ شافعی سے ان کے اصحاب نے ایک ہی مسئلہ کے سلسلہ میں کئی کئی اقوال نقل کیے ہیں۔ ظاہر ہے ان اقوال میں جو قول قائم رہا ہو گا وہ ایک ہی ہو گا باقی سے انہوں نے رجوع کر لیا ہو گا۔ یہ بات کہیں ثابت ہے کہیں ثابت نہیں ہے۔ آخری صورت میں شافعی کے دو قول پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ کتاب الام میں جو دراصل فقہ شافعی ہے دو قول اقوال کی نسبت ان کی طرف ہے۔ اور گویا یہ دونوں ثابت ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ آخری ادوار اجتہاد میں جس چیز پر وہ قائم تھے اور جس چیز پر ان کا اجتہاد منتهی ہوا وہ یہی الام ہے۔ چنانچہ بعض مسائل میں ان کے متعدد اقوال ہیں۔ "الام" میں ایک قول کی نشان دہی کی گئی ہے۔ ربیع نے اپنی تعلیق میں دوسرے قول کی طرف متنبہ کیا ہے۔ یا "الام"

میں دو اقوال کی نسبت شافعی کی طرف کی گئی ہے اور بیع نے اپنی تعلیق میں تیسرے قول کی طرف متوجہ کیا ہے۔ ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں:

۱۔ لزوم بیع کے بیان میں ہیں یہ عبارت نظر آتی ہے:

”اس صورت میں فریقین میں سے ہر دو پر بیع لازم ہو جائے گی۔ اب اس بیع کا رو، صرف خیار کی صورت میں، یا کسی عیب کی صورت میں، یا خیار رویت کی صورت میں، یا پہلے سے کی گئی کسی شرط کی صورت میں ہو سکتا ہے۔“

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی خیار رویت کو معتبر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے معاملہ بعد دوسری نص ملتی ہے جو یہ ہے:

”ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے خیار رویت سے رجوع کر لیا تھا۔“

۲۔ اسی طرح بیع صرف کا معاملہ ہے۔ شافعی کے نزدیک ایسی تلوار کی بیع جائز ہے جس میں سونا اور چاندی آمیز ہو۔ یا اتنی چاندی ہو جو سونے کی قیمت کے برابر ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں:

”اگر تلوار میں اتنا سونا لگا ہوا ہو جو چاندی کی قیمت کے برابر ہو، یا اس میں سونا اور چاندی تو ہو، اسے سونے اور چاندی کے بدلے میں نہیں خریدا جا سکتا بلکہ عرضاً خریدنا ہو گا۔“

یہ تھی اس بارے میں شافعی کی نص، لیکن آگے چل کر یہ عبارت ہے:

”ربیع کا قول ہے کہ شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کا خریدنا جائز نہیں ہے جس میں چاندی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جو سونے سے مشابہ ہو۔ مثلاً ورق طلا۔ کیونکہ خریدنے والا نہیں جانتا کہ اس میں بیع صرف کا کتنا حصہ ہے۔“

۳۔ ایسی طرح ایسے شخص کے لیے وجوب زکات کا معاملہ ہے جس پر اتنا ہی قرض ہو جتنا اس کے پاس مال ہے۔ الام کی نص یہ ہے:

”اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اور اتنا ہی اس پر قرض بھی ہے تو اس پر

زکات واجب نہیں ہے۔“

لیکن اس کے معاً بعد یہ عبارت نظر کے سامنے آتی ہے: ”ربیع کہتے ہیں اس باب میں شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اور اتنی ہی رقم کا وہ مفروض بھی ہے تو اس پر زکات واجب ہے۔ ربیع کہتے ہیں جو کچھ اس کے پاس ہے یہ اس کا مال ہے۔ اگر یہ تلف ہو جائے تو بھی اسی کا ہے۔ اگر وہ چاہے تو مفروض ہونے کے باوجود جسے چاہے بخش سکتا ہے۔ صدقہ کر سکتا ہے تو جب تمام صورتوں میں یہ مال اس کا ہے تو اسے زکات دینی ہی پڑے گی، جیسا کہ خدا نے سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔“

یعنی اے نبی ان لوگوں کے مال سے زکات وصول کرو۔“

۴۔ اب غضب کے معاملہ کو لیجیے۔

شافعی کہتے ہیں اگر کوئی شخص کھانے پینے کی چیز غضب کر لے اور پھر اس میں سے اس شخص کو بھی کھلائے جس کا یہ سامان طعام اس نے غضب کیا ہے، اور جو شخص لاعلمی کی حالت میں کھالے کہ وراہل یہ کھانا اسی کا ہے، تو غاصب پر ضمان دہر جائے، ثابت ہے۔ اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ یہ میرا ہے، پھر بھی کھالے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

کتاب الام کی نص یہ ہے:

”اگر کسی شخص نے کسی کا طعام غضب کر لیا اور پھر اس میں سے اسے کھلایا بھی اور مغضوب اس حقیقت سے لاعلم ہے تو غاصب پر ضمان واجب ہے۔ اور اگر مغضوب کے علم میں یہ بات ہے کہ یہ کھانا جو میں کھا رہا ہوں میرا ہی ہے۔ تو پھر غاصب پر ضمان نہیں ہے۔“

لیکن آگے چل کر اس سلسلہ میں ربیع کہتے ہیں،

”شافعی کا آخری قول اس باب میں یہ ہے کہ اگر مخصوب نے کھا لیا، خواہ اس سے
لا علم ہو کہ یہ کھانا دراصل اسی کا تھا، یا واقف ہو، تو اس کی چیز اس تک پہنچ گئی
اور اب غاصب پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے کہ اس نے اس
میں کسی طرح کا نقص پیدا کر دیا ہو۔ ایسی صورت میں اسی تناسب سے اسے
ہر جانہ دینا پڑے گا۔“

— ۵۔ الام میں وارد ہوا ہے کہ اگر شوہر بیوی سے اپنا نسب غلط بیان کرے اور
وہ اس کا بیان صحیح تسلیم کر کے شادی کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ شوہر نے اپنا نسب بیان
کرنے میں غلط گوئی سے کام لیا تھا، تو خواہ شوہر کا نسب اس کے بیان کردہ نسب سے کمتر ہو
یا برتر، ہر صورت میں وہ مستحق تعزیر ہوگا۔

اس مسئلہ میں شافعی کے دو قول ہیں اور دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی گئی ہے۔
پہلا قول یہ ہے کہ عورت (بیوی) کو حیار کا حق حاصل ہے۔ اگر وہ چاہے تو نکاح قائم
رکھے، نہ چاہے نہ باقی رکھے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح باطل قرار دیا جائے گا۔
الام کی نص یہ ہے۔

”شوہر نے بیوی سے اپنا ایک نسب بتایا، بعد میں اسے معلوم ہوا کہ شوہر نے
اپنا جو نسب بتایا تھا وہ صحیح نہ تھا، تو اب یہ ثابت شدہ نسب خواہ بیان کردہ
نسب سے کمتر ہو یا برتر، اس صورت میں شافعی کے دو قول ہیں،

پہلا قول یہ ہے کہ عورت کو حق حیار حاصل ہے، اور دوسرا قول یہ ہے
کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے جس شخص سے نکاح کیا تھا وہ تو بدستور موجود ہے
فرق جو کچھ پڑا ہے وہ یہ ہے کہ ایک ایسی بات معلوم ہوئی جس کا تعلق اس کے وجود سے

نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس شخص سے نکاح پر رضا مندی ظاہر کی تھی یہ وہ شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے جس سے شادی پر اس نے رضا مندی کا اظہار نہیں کیا تھا۔ مثلاً یوں سمجھنا چاہیے کہ عورت نے کہا،
 ”میں اجازت دیتی ہوں کہ میرا نکاح عبداللہ بن محمد بن فلاں سے کر دیا جائے۔“
 لیکن جس شخص سے نکاح کیا گیا وہ عبداللہ بن محمد بن غیر فلاں ہے۔ اس صورت میں اس کا نکاح اس شخص سے ہو گیا جس کی اس نے اجازت اور رضا مندی نہیں دی تھی۔
نقص اجتہاد

مذکورہ بالا سطور میں المجموعۃ الفقہیہ سے لے کر چند مثالیں شافعی کے اقوال مختلفہ کی پیش کی ہیں۔

ان مثالوں سے بعض لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسئلہ واحد میں اضطراب قول، نقص اجتہاد کی دلیل ہے۔ اور عدم جرم، نقص علم کی دلیل ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ تعارض رقیہ، اور تضاد اولہ ہرگز نقص کی دلیل نہیں ہے بلکہ کمال عقل کی دلیل ہے۔ کمال قصد کی دلیل ہے۔
امام صاحب کے اقوال مختلفہ

امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب ”مناقب الشافعی“ میں اقوال شافعی کے باختلاف تعدد سے متعلق ایک مستقل باب قائم کیا ہے جس میں ان اقوال شافعی سے بحث کی ہے جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ عام اس سے کہ وہ ان کی زبان پر جاری ہوئے ہوں یا ان کے قلم سے نکلے ہوں، یا شافعیہ نے یہ اقوال مذہب شافعی کی طرف منسوب کیے ہوں۔
 رازی نے اپنے قائم کردہ باب میں ان اقوال مختلفہ و متعددہ کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان اقسام پنج گانہ کو الگ الگ زیر نظر رکھنا چاہیے۔

۱۔ وہ مسائل جن میں شافعی کے دو قول نقل و تخریج کے طور پر ذکر ہوئے ہیں جن کی صورت یہ ہے کہ شافعی نے دو متشابہہ مسئلوں کو دو بابوں میں ذکر کیا ہے۔ پھر ان دونوں کا جواب دیتے ہوئے ایک کی نفی کر دی ہے اور دوسرے کا اثبات، اور اصحاب نقل نے ہر دو مسائل کا جواب دوسرے کے ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ اور کہہ دیا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے دو قول ہیں جو نقل و تخریج سے ثابت ہیں۔ لیکن درحقیقت یہ بات شافعی کی طرف سے نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کی ذمہ داری اصحاب شافعی پر عائد ہوتی ہے۔ اور ان اصحاب میں سے محققین نے اپنے موقع پر ہر دو اقوال بیان کرنے کی زحمت نہیں گوارا فرمائی ہے۔

۲۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جہاں شافعی کے دو قول پائے جائیں ان میں ایک قدیم ہو جسے انہوں نے بغداد کے دوران قیام میں لکھا ہوگا۔ دوسرا جو جدید ہوگا وہ مصر کے عہد تصنیف سے تعلق رکھتا ہوگا۔ اس طرح جدید نسخ اور قدیم منسوخ قول قرار پائے گا۔

بہیقی کا قول ہے کہ میں نے زکریا بن یحییٰ الساجی کی کتاب میں اسناد کے ساتھ بولوی کا یہ قول دیکھا ہے کہ میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص میری کسی بغدادی کتاب روایت کرتا ہے اسے میں درست نہیں سمجھتا۔

رازی کے نزدیک شافعی کا یہ قول بالکل بجا اور درست ہے اور مبنی برحق ہے۔ استدلال میں وہ کہتے ہیں کہ مجتہد کی شان یہی ہے کہ جب حق اس پر ظاہر ہو جائے تو اپنی رائے سے رجوع کر لے۔ چنانچہ صحابہ تک کا یہی معمول تھا۔ حضرت علی کا قول ہے کہ: ”میری اور عمر کی رائے یہ تھی کہ امہات اولاد کی بیع ناجائز ہے لیکن اب میں ان کی بیع کو درست قرار دیتا ہوں۔“

ابن عباس کے نزدیک صرف نسیہ ہی میں ربا دسودا ہوتا ہے۔ فضل میں نہیں۔ لیکن بعد میں اس قول سے انہوں نے رجوع کر لیا۔ اور فضل میں بھی ربا کو ماننے لگے۔

عمر بن الخطاب نے آداب قضائے متعلق جو خط عبداللہ بن قیس کو لکھا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا:

”کل تم نے کوئی فیصلہ کیا ہو، پھر عقل و ہدایت کی روشنی میں اس سے رجوع کر کے حق کی

طرف آجاؤ تو اس میں کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ رجوع الی الحق تبارک و تعالیٰ فی الباطل سے کہیں بہتر ہے۔
اسی طرح حضرت عمرؓ کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو حصہ نہیں دلاتے تھے۔ پھر حضرت
علیؓ کے قول پر انہوں نے رجوع کر لیا۔ اور انہیں بھی حصہ دلانے لگے۔

۳۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنی کتب جدیدہ میں شافعی نے دو قول دئے ہوں اور پھر ان میں سے
کسی ایک کو اصح اور احسن قرار دیا ہو۔ یا ان ہر دو اقوال میں سے ایک پر ترجیح کی ہو اور دوسرے
پر نہ کی ہو۔ یا ایک کے لیے دلیل دی ہو اور دوسرے کے لیے نہ دی ہو۔

ہر دو اقوال میں سے ایک کے اختیار سے متعلق رازی نے جو کچھ لکھا تھا وہ میں نے اوپر
درج کر دیا ہے۔ لیکن میری رائے ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ اپنے دو قولوں میں سے کسی ایک کی
جانب شافعی میل رکھتے ہوں۔ لیکن اس کے اختیار کرنے میں تو رط سے کام نہ لیتے ہوں، یا اسے
لازمی طور پر ترجیح نہ دیتے ہوں، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک توضیح کا محتاج ہو اور توضیح کا کام انہوں
نے تفریح سے لیا ہو۔

۴۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے ہر دو اقوال کے اطراف نفی و اثبات بیان
کر دیے ہوں اور پھر توقف اختیار کر لیا ہو۔ اس قسم کے بارے میں رازی کہتے ہیں،
”اصحاب شافعی کا بیان ہے کہ شافعی کے اس طرح کے اقوال سترہ مسئلوں سے زیادہ میں
نہیں پائے جاتے، اور ایسے موقعوں پر انہوں نے جو توقف اختیار کیا ہے وہ ان کی غایت دیانت
اور ورع کی دلیل ہے۔ استاذ ابوالمنصور بغدادی کا قول ہے:

”شافعی (خاکم بدین) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑے نہیں تھے۔ ایک مرتبہ جب
آل حضرت سے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی پر بدچلنی کی تہمت لگائی ہو، سوال
کیا گیا تو آپؐ نے توقف فرمایا۔ یہاں تک کہ آیہ لعان نازل ہوئی۔ چنانچہ روایت ہے کہ المؤمنین
رقان و المنافق و ثائب یعنی ایسے احتیاطی مواقع پر مومن تو تامل اور توقف سے کام لیتا ہے
اور منافق توقف نہیں کرتا توڑنے لگتا ہے۔

رازی کے نزدیک ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کی دلیل کا ذکر کر دینا، اسے اختیار کر لینے
کی دلیل ہے حالانکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس قول کی دلیل انہوں نے نہیں دی، اس کی دلیل اتنی ظاہر

اور اس میں قیاس اتنا واضح ہو کہ دلیل ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ محسوس کی۔

۵۔ کسی ایک مسئلہ میں اگر شافعی کے دو قول ہیں تو ان میں ایک قیاس پر مبنی ہے، دوسرا خبر

اور سنت پر، جو قول سنت اور حدیث پر مبنی ہے وہی مختار ہے۔

لیکن میرے نزدیک رازی کی یہ توجہ درست نہیں ہے اس لیے کہ شافعی کے نزدیک شریعت میں قیاس آخری دلیل ہے۔ پھر کتاب و سنت سے موضع نص کے پہلو بہ پہلو وہ اسے کس طرح ذکر کر سکتے ہیں؟ البتہ اس سے یہ مقصود ضرور ہو سکتا ہے کہ جو اہل قیاس میں سنت کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ قیاسی قول کو قطعاً ترک کر دینا چاہیے۔

سطور بالا میں رازی کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ دوسرے متعصب شافعیہ کی طرح رازی بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ کثرت آراء شافعی کی شان کے خلاف ہے۔ لہذا بڑے جوش و خروش سے وہ مدافعت کا فریضہ انجام دیتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان مسائل کی تعداد کم سے کم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن میں شافعی کے متعدد اقوال موجود ہیں۔ کیونکہ کثرت آراء ان کے نزدیک ایک طرح کی منقصت ہے اور عدم وصول الی الحق کی دلیل ہے اور گویا نقص علم کی دلیل بھی ہے۔ حالانکہ یہ زعم، زعم باطل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ علم کی شان ہی یہ ہے کہ عالم ہر گوشہ کو ٹٹولے۔ چنانچہ جو تلاش دلیل پر مبنی ہو، وہ علم ہے۔ اور جو یقین دلیل پر مبنی نہ ہو وہ بھل ہے۔

تلاش حق

امام شافعی کی سیرت اور حیات علمیہ پر گزشتہ صفحات میں کافی روشنی ڈالی جا چکی ہے اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو یقیناً یہ رائے قائم کرنا پڑے گی کہ اگر کسی ایک مسئلہ میں شافعی کے اقوال مختلفہ اور آراء متعددہ موجود ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقاد کی روشنی میں حق کی تلاش برابر جاری رکھتے تھے اور ایک طالب صادق ہرگز جمود و فکر و شکار نہیں ہو سکتا۔ ان کا مقصد معین تھا یعنی اللہ کے لیے طلب علم۔ اسی چیز نے انہیں خود اپنا تقاد بنا دیا تھا۔ وہ اپنے افکار و آراء کو برابر پر رکھتے رہتے تھے۔ اور ان سے

باتوں سے بالا یہ بات ہے کہ شافعی فکر زندہ کے حامل تھے جو ہر آن متحرک رہتی تھی۔ وہ طلب غایات علمیہ میں برابر آگے بڑھتے اور اونچے چڑھتے رہتے تھے۔ جب وہ ایک غایت پر پہنچ جاتے تو پھر دوسری منزل کی انہیں تلاش ہوتی۔ یہی باعث ہے کہ ان کی رائے میں کبھی جمود نہیں پیدا ہو سکا۔

شافعی کی ایک اور گراں بہا خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہمیشہ حدیث صحیح کی طلب و جستجو میں رہتے تھے۔ انہوں نے بار بار اس کی تصریح کی ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے مخالف حدیث ہو، تو یہ حدیث سے لاعلمی کی بنا پر ہو سکتا ہے ورنہ حدیث کے علم میں آجانے کے بعد، لامحالہ وہ اسی کی بنیاد پر رائے قائم کریں گے۔ انہوں نے اپنے احکام کے بھی مطالبہ کیا ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے حدیث کے خلاف پائیں تو اسے ترک کر دیں۔ اور حدیث پر عمل کریں۔ اور حدیث کے مقابلہ میں ان کی رائے کو کبھی کوئی اہمیت نہ دیں۔

علماء کے ہر طائفہ کے سامنے احادیث کا جو ذخیرہ تھا وہ دوسرے سے کسی نہ کسی حد تک مختلف تھا، اور ہر طائفہ فتویٰ اسی ذخیرہ کے مطابق دیتا تھا جو اس کے پاس تھا۔ یہی صورت شافعی کے ساتھ بھی تھی۔ لیکن انہیں اگر کسی دوسرے طائفہ کی — جس سے وہ نہ ملے ہوں — احادیث کا علم ہو پاتا تو لامحالہ ان کی بھی رائے بدل جاتی اور وہ حدیث کی روشنی میں رائے قائم کرتے کیونکہ انہوں نے اپنا جو مسلک اور مذہب اس سلسلہ میں بنایا تھا وہ یہ تھا،

اَنَّ اَصْحَابَ الْحَدِيثِ فَهْوَ مَذْهَبِيْ -

یعنی میرا مذہب حدیث صحیح ہے۔

طلب حدیث ہی کے لیے شافعی نے دور و دراز مقامات کے سفر کیے، مصائب برداشت کیے، مختلف اقالیم میں اقامت اختیار کی، وہاں کا عرف جاننے کی کوشش کی۔ وہاں کے رسم و رواج سے واقفیت پیدا کی۔ اس طرح وہ بیانات مختلفہ اور اعراف

مقیانہ کے شناسا ہو گئے۔ ہر جماعت کے خاص حوادث و ضروریات ہوتے ہیں۔ ہر سواری کے مخصوص عادات ہوتے ہیں اور قوانین کو لا محالہ عرف کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ چنانچہ شافعی نے بعد ازیں جو رائے قائم کی وہ وہاں کے حالات کے لحاظ سے تھی۔ اور مصر میں جو رائے اختیار کی وہ یہاں کے ماحول سے تعلق رکھتی تھی۔

خلاصہ کلام یہ کہ شافعی کی کثرت آراء ان کے منہج اجتہاد سے بالکل مطابق تھی۔ ان کی حیاتِ فکری سے بھی بالکل ہم آہنگ تھی اور یہ کوئی نقص نہ تھا بلکہ ثبوت تھا کہ وہ طالبِ حق ہیں، اور طالبِ حق کبھی نقص کا حامل نہیں ہوتا۔

اصول شافعی

استنباط فروع

فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے ہم نے پہلے ہی یہ عرض کر دیا تھا کہ زیادہ تر اصول شافعی پر گفتگو کریں گے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ تھے کہ فروع کو یکسر نظر انداز کر دیں گے۔ کیونکہ شافعی نے اپنے اصولوں میں جن مناسج کو پیش نظر رکھا ہے انہی سے استنباط فروع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قواعد استنباط کی وضاحت بھی ساتھ ساتھ کر دیتے ہیں اور بعد میں جو فرع مستنبط ہوتی ہے اس کا ذکر بھی کر دیتے ہیں اور استخراج فروع کے سلسلہ میں اپنا مسلک بھی واضح کر دیتے ہیں۔ پس اصول کا مطالعہ درحقیقت اصول مذہب شافعی کا مطالعہ ہے۔ اور اس طرح فروع کا استنباط درحقیقت اصول فروع کا مطالعہ ہے۔ کسی عالم کی درست کا اندازہ درحقیقت اس مخصوص علم فن کا اندازہ ہے جس میں وہ عالم درجہ اختصا رکھتا ہے۔ اور شافعی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اپنے معاصرین میں وہ پہلے شخص ہیں جس نے اصول استنباط کی تحدید کی، اور اس سلسلہ میں عام اور کلی قاعدے وضع کیے۔ لہذا ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ درست اصول شافعی کا مطلب ہے، اس گوشہ فکر کا مطالعہ جس میں شافعی امتیاز خاص کے حامل تھے۔

علم اصول فقہ کی وضع و تدوین

شافعی ہی وہ شخص ہیں جس نے علم اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے کے فقہاء اپنے سامنے استنباط کے حدود و رسومہ نہیں رکھتے تھے۔ اور معانی شریعت، امرامی احکام، غایات نصوص اور

مقاصد تشریح اور ان کے موارد و مصادر کے سلسلہ میں وہ صرف اپنی فہم پر بھروسہ رکھتے تھے۔ کوئی لگا بندھا اصول ان کے سامنے نہ تھا۔ ان کی مثال ایسی ہی تھی جیسے کوئی شخص منطق سے ناواقف ہونے کے باوجود دلائل و براہین کو درستی کے ساتھ پرکھنے کا دعویٰ کرے۔ یہی حال ان فقہاء کا تھا۔ یہ حضرات دراست شریعت اور اس کے فہم اغراض و مقاصد کے بارے میں کوئی مدون اصول نہ رکھتے تھے، صرف اپنے ملکات اور دلائل پر اعتماد کرتے تھے۔

علمائے میل جول اور فقہاء سے مناظرے کرنے کے بعد شافعی منظر عام پر آئے اور انہوں نے حدود و رسوم کے اصول وضع کیے۔ قواعد اور موازین منضبط کیے۔ فخر الدین رازی شافعی کے فضائل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

شافعی اور ارسطو کی مثال

علم اصول فقہ کی نسبت شافعی کی طرف ایسی ہی ہے جیسی منطق کی ارسطو کی طرف یا خلیل کی عروض کی طرف، کیونکہ ارسطو سے قبل استدلال و اعتراض کا مدار صرف طبع سلیم پر تھا۔ کوئی ایسا قانون موجود نہ تھا جو حدود و براہین کی کیفیت ترتیب کو واضح کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات کلمات مضطرب نظر آتے تھے۔ کیونکہ اگر کوئی قانون کلی مددگار نہ ہو تو مجروح طباعی فلاح یا ب نہیں کر سکتی۔ ارسطو نے یہ کیفیت دیکھی تو ایک عرصہ دراز تک لوگوں سے الگ گوشہ سکون میں جا بیٹھا اور پھر علم منطق کا تحفہ لے کر نمودار ہوا۔ اور دنیا کے لیے ایک قانون کلی بنا دیا۔ جس کے بعد ترتیب حدود و براہین کی معرفت آسان ہو گئی۔ اسی طرح خلیل سے پہلے شعرا، شعر تو کہتے تھے۔ لیکن صرف اپنی طباعی پر بھروسہ کرتے تھے۔ خلیل نے یہ دیکھ کر علم عروض کی بنا ڈالی۔ اس طرح شعر کے مصالح اور مفاسد کے لیے ایک قانون کلی عالم وجود میں آ گیا۔ اسی طرح شافعی سے پہلے اصول فقہ پر علماء و فقہاء گفتگو کرتے تھے۔ استدلال و اعتراض سے بھی کام لیتے تھے۔ لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے نیچے ان کے پاس کوئی ایسا قانون کلی نہیں تھا جس سے بروقت ضرورت رجوع کیا جاسکے۔ اور معارضات و ترجیحات کی کیفیت کا اندازہ کیا جاسکے۔ چنانچہ شافعی نے علم اصول فقہ وضع کیا اور دنیا کے سامنے ایسا قانون کلی رکھ دیا کہ اولاً شرع کے مراتب کی معرفت آسان تر ہو گئی۔ پس جس طرح دنیا یہ مانتی ہے کہ استخراج منطق اتنا بڑا کارنامہ ہے جس میں ارسطو

کا کوئی حریف نہیں، اس طرح دنیا کو یہ بھی مانتا چاہیے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے علم اصول فقہ وضع کر کے اسے رفعت و جلالت کی انتہا پر پہنچا دیا، اور اس لیے وہ جملہ مجتہدین سے ممتاز ہو گئے۔

اصول میں شافعی کا سب سے پہلا رسالہ

اصول میں شافعی نے سب سے پہلے "الرسالہ" لکھا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمن ابن ہمدی کے لیے انہوں نے تحریر فرمایا تھا۔ پھر مصر آکر اسے از سر نو لکھا۔ اور اب اس میں شافعی کے بہت سے اصول آگئے لیکن سب نہیں۔ البتہ متعدد مباحث متعلقہ کو انہوں نے اصول کے قالب میں ڈھال دیا۔ مثلاً کتاب "ابطال الاستحسان" اور کتاب "جامع العلم" جو شخص "الام" کا مطالعہ کرے گا وہ اسے ضرور محسوس کرے گا کہ اس میں مسائل کلیہ کے لیے احکام فرعیہ بھی موجود ہیں۔ اور یہ اکثر قواعد وہ ہیں جو مناظروں کے دوران میں سے گفتگو کرتے ہوئے ان کی زبان پر جاری ہوئے۔

”امام صاحب گو امام وقت تھے، مجتہد عصر تھے، بہت بڑے فقیہ تھے۔ جامع معقول و منقول تھے، قرآن کے مفسر اور حدیث کے شارح تھے۔ فقہ اسلامی میں ایک نئے مکتب فکر کے بانی تھے۔ بہت بڑے خطیب اور بہت بڑے مصنف تھے۔ اور دنیا کا یہ حال تھا کہ وفور عقیدت سے ٹوٹی پڑ رہی تھی ان پر۔ ان کے منہ سے نکلا ہوا ہر قول، اور قلم سے پیکا ہوا ہر قول، ایک سند کی حیثیت اور اہمیت رکھتا تھا۔ مگر بایں ہمہ انہوں نے اپنے قول کو کبھی حرفِ آخر نہیں سمجھا۔ وہ برابر غور و فکر کرتے رہتے تھے، اور — اپنی تحریروں میں، تحقیق، جستجو، اور اجتہاد کے مطابق حذف و اضافہ کرتے رہتے تھے۔

یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ اپنی تحقیق کو، امام کا درجہ نہیں دیتے تھے۔“

علم شریعت

علم عامہ اور علم خاصہ

شافعی نے علم شریعت کی دو قسمیں کی ہیں، اور وہ دونوں قسمیں یہ ہیں:

۱۔ علم عامہ — یہ وہ علم شریعت ہے جس سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری اور لابدی ہے۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے کوئی بھی اس سے ناواقف نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک ایک مسلمان کے ہوش و حواس جواب نہ دے جائیں اس علم سے ناواقفیت جرم ہے۔ کیونکہ شریعت نے اسے فرض اور ضروری قرار دیا ہے۔ مثلاً نماز پچگانہ، صوم رمضان، حج بیت اللہ بشرطیکہ استطاعت ہو۔ وجوب زکات بشرطیکہ وہ شخص صاحب نصاب ہو۔ زنا، چوری، قتل، اور شراب خوری کا حرام ہونا، علم کی یہ صنف قرآن کریم میں بطور نص کے اور سنت متواترہ میں منجانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ جس میں تاویل کی گنجائش نہیں۔

۲۔ دوسرا علم شریعت ان فروع شرعیہ پر مشتمل ہے جس کے بارے میں کتاب اللہ کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جو محتمل التأویل ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کوئی نص متواترہ موجود نہیں ہے۔ نہ کوئی خبر آحاد ہے، نہ خبر متواترہ۔ یا اگر اس بارے میں کچھ نصوص ہیں تو وہ قابل تاویل ہیں۔ یہ علم، علم خاصہ کے نام سے موسوم ہے۔

علم عامہ اور خاصہ کے مابین تفریق

پھر شافعی ان دونوں علموں — علم عامہ اور علم خاصہ — میں ایک تفریق اور کرتے

ہیں وہ ہے تحصیل و تکلیف کا فرق۔

علم عامہ وہ ہے جس کے حصول پر ہر مسلمان مکلف ہے۔ کسی مسلمان کے لیے بھی اس علم سے جہل قابل معافی نہیں۔ اس لیے کہ یہ سب کے ضروری اور اہم علم دین ہے۔

باقی رہا علم خاصہ تو اس کی طلب و تحصیل ہر شخص کے لیے ضروری اور لازمی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے بھی خواص کے لیے۔ یہ فرض کفایہ کی طرح ہے۔ فرض کفایہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی بھی اسے ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ لیکن اگر کوئی بھی ادا کر دے تو باقی نہ ادا کرنے والے گنہگار نہیں ہوں گے۔ البتہ اسے درجہ فضیلت حاصل ہوگا جو اسے ادا کرے گا۔ پہلا علم ہر عاقل و بالغ کے لیے ضروری ہے۔ اس کے ادراک و معرفت کے لیے کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن دوسرے علم کی طرف وہی لوگ بڑھ سکتے ہیں جو کتاب و سنت سے اچھی طرح واقف ہوں۔ اخبار صحابہ اور اختلاف ناس کے رموز آشنا ہوں۔ صرف یہی استنباط کا حق رکھتے ہیں اور ایسے ہی لوگوں پر یہ علم واجب ہے۔

علم عامہ اور خاصہ کے مابین حد فاصل

علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین شافعی نے حد فاصل بھی کھینچ دی ہے۔ وہ ارشاد فرماتے

ہیں :

”علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علم عامہ اور ایک علم خاصہ۔ علم عامہ سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری ہے بشرطیکہ وہ اپنے ہوش و حواس نہ کھو چکا ہو۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکات، نیز زنا، قتل، سرقت اور خمر کا حرام ہونا۔ علم کی یہ صنف پوری کی پوری کتاب اللہ میں بطور نص کے موجود ہے۔ اس کے وجوب و حکایت میں نہ کوئی تنازعہ ہے نہ اختلاف۔ نہ اس میں خبر کی کوئی غلطی ہے نہ تاویل کی۔ لہذا اس میں تنازعہ نہ کرنا جائز نہیں ہے۔۔۔۔۔ اس کے برعکس علم خاصہ بطور نص کتاب و سنت ثابت نہیں ہے۔ گنجائش اور قیاس کا امکان ہے۔ اس علم میں اگر اخبار ہیں تو اخبار خاصہ نہ کہ اخبار عامہ۔ اور وہ تاویل کے بھی محتمل ہیں اور ان کا استدراک قیاس ہی سے ہو سکتا ہے۔“

علم خاصہ صرف خواص کے لیے
 پھر علم خاصہ کا ذکر کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں:
 ”علم کا یہ وہ درجہ ہے جس کا حصول عامہ کے لیے ضروری نہیں ہے نہ سب خواص
 کے لیے اس کا حاصل کرنا لازمی اور لا بدی ہے۔ اس کے حصول کی مثال جہاد، اور
 نماز جنازہ کی طرح ہے کہ اگر کوئی اس فرض کو نہ ادا کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔
 اور اگر کوئی ادا کرے تو سب کے سر سے گناہ ٹل جائے گا۔“

”علم کی کوئی حد نہیں۔ علم کا کوئی کنارہ نہیں۔ علم کہیں مقید نہیں۔ علم اپنی وسعت اور پہنچائی میں بجا طور پر انسانی دسترس سے باہر ہے۔

لیکن اس وسیع علم کو، اس بے حد و نہایت علم کو، اگر مرتب اور منظم کر دیا جائے۔ اگر اس کی تہذیب کر دی جائے۔ اگر اسے اس طرح مدون کیا جائے کہ اس کے تمام گوشے نظر کے سامنے آجائیں تو پھر یہی بحرِ ناپید کنار، انسانی گرفت میں آنے کے بعد ”دریا بہ حباب اندر“ کا مہد اق بن جاتا ہے۔

امام صاحب نے علم کے مختلف طبقات قائم کر کے، اور علم کو مدون اور مرتب کر کے یہی کارنامہ انجام دیا ہے۔ اور بلاشبہ یہ کارنامہ اتنا وقیع ہے جو تا قیام قیامت ان کے نام نامی کو زندہ رکھے گا۔“

طبقات علم

شافعی کے اولیٰ احکام

علم کے مراتب خمسہ

شافعی کے نزدیک علم کے پانچ انواع ہیں جو پانچ مراتب سے مرتب ہیں۔ ان مراتب میں سے ہر مرتبہ اپنے مابعد سے مقدم ہے۔ یہ پانچ مراتب حسب ذیل ہیں:

۱۔ کتاب و سنت — سنت وہ جو ثابت شدہ ہو — کتاب کے ساتھ سنت کہ ذکر اس لیے کیا ہے کہ دونوں کا مرتبہ علائیک ہی ہے۔ کیونکہ اکثر احوال میں سنت کتاب کی وضاحت کرنے والی ہے۔ لہذا حدیث اگر صحیح ہو تو وہ قرآن کے پہلو بہ پہلو رکھی جائے گی۔ اگرچہ اخبار آحاد قوت میں قرآن کے برابر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ قرآن کی طرح متواتر نہیں ہیں۔ سنت قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی۔

۲۔ جس مسئلہ میں کتاب و سنت کا کوئی واضح حکم موجود نہ ہو، اور اسے اجماع سے طے کیا گیا ہو۔ اجماع سے مراد ان فقہاء کا اجماع ہے جو علم خاصہ سے بہرہ ور ہوں۔

۳۔ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کی رائے، بشرطیکہ کسی دوسرے صحابی کی رائے اس سے مخالف نہ ہو۔ صحابی کی رائے کو یہ منزلت اس لیے حاصل ہے کہ ہماری آراء کے مقابلہ میں آراء صحابہ بہر حال زیادہ وزنی اور وقیح ہیں۔

۴۔ کسی مسئلہ میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف، اس صورت میں صحابی کا وہ قول قبول کیا جائے گا جو کتاب و سنت سے اقرب ہو۔ یا از روئے قیاس جسے ترجیح حاصل ہو۔

۵۔ قیاس — جس مسئلہ کا کوئی حکم علی الترتیب کتاب، سنت اور اجماع میں سے کسی ایک پر از روئے قیاس مبنی ہو، یا کسی صحابی کے غیر مختلف فیہ قول پر قیاس کیا گیا ہو، یا صحابی کے مختلف فیہ قول پر قیاس سے کام لیا گیا ہو۔

طبقات علم کی تفصیل

”الامام شافعی نے طبقات العلم پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے:

”علم کے مختلف طبقے ہیں۔ سب سے پہلے کتاب و سنت صحیحہ، پھر قرآن میں حکم مطلوبہ نہ پانے کی صورت میں سنت۔ اور اگر حکم مطلوبہ کتاب میں ہو نہ سنت میں تو پھر اجماع۔ اور اس کے بعد قول صحابہ بشرطیکہ غیر مختلف فیہ ہو۔ پھر اصحاب نبیؐ کے اقوال مختلف فیہا اور آخر میں مذکورہ طبقات علم میں سے کسی ایک پر قیاس“

اب ہم مذکورہ طبقات علم پر الگ الگ گفتگو کریں گے۔ سب سے پہلے کتاب الہی آغازِ کلام کرتے ہیں۔

(۱) شافعی کا قول ہے کہ علم کی دو صورتیں ہیں ایک اتباع دوسرے اشتباہ، اتباع پہلے کتاب الہی کی، پھر سنت کی، پھر عامہ سلف کے اقوال کی جو غیر مختلف فیہ ہوں، پھر قیاس کی جو کتاب الہی پر، پھر سنت پر، پھر سلف کے اقوال غیر مختلف فیہ پر قیاس کرنا چاہیے۔ اور یہ اقوال اگر مختلف فیہ ہوں تو پھر اپنے اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ اور اپنے اجتہاد سے آدمی اگر کسی نتیجہ تک پہنچ جائے تو پھر کسی دوسرے کے اجتہاد کا اتباع کرنا ضروری نہیں۔

شافعی کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حکم پہلے کتاب الہی میں تلاش کرنا چاہیے، وہاں نہ ملے، یا ملے مگر مجمل غیر مفصل یا محتاج بیان و وضاحت ہو تو پھر سنت میں جستجو کرنی چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے اور طریق سے یہ ثابت ہے کہ سنت بڑی حد تک مرتبہ قرآن میں ہے اس لیے کہ وہی اس کی تبیین و تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ شافعی کہتے ہیں:

”سنت اس اعتبار سے قرآن پر حاکم ہے کہ بیان قرآن کے لیے آدمی اسی کا محتاج ہے“

اولہ احکام (۱)

الکتاب

مصدر اول

شافعی کتاب و سنت کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں کہ علم شریعت کا مصدر اول ہی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ استدلال کے دوسرے سرچشمے نہیں سے پھوٹتے ہیں اور انہی دونوں کی روح سے مقتبس ہیں، گو براہ راست ان کی نص سے ماخوذ نہ ہوں۔ پس مصادر استدلال خواہ تعدد اور تنوع کے اعتبار سے کتنے ہوں بہر حال اصل واحد ہی کی طرف راجع ہوں گے۔ اور یہ اصل کتاب و سنت پر مشتمل ہے۔

کتاب اور سنت پہلو بہ پہلو کیوں؟

لیکن ہم دیکھتے ہیں فن اصول فقہ پر شافعی کے بعد جو کتابیں لکھی گئی، بلکہ ان فقہاء کے ہاں بھی جو شافعی سے پہلے گزرے ہیں، بلکہ خود شافعی تک نے اپنی بعض کتابوں میں سنت کو مرتبہ کتاب میں نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے قریب قریب رکھا ہے۔ جو بہر حال اس سے جدا گانہ حیثیت رکھتی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وہی شافعی ان دونوں کتاب و سنت، کو ایک ہی قرار دیتے ہیں اور ہر دو میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

شافعی اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

”کتاب و سنت دونوں خدا کی طرف سے ہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے۔ جو کچھ کہتے وہ وحی ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) لہذا

ثابت ہوا کہ کتاب اور سنت دونوں من جانب اللہ ہیں۔ اگرچہ دونوں کے اسباب طرق جدا جدا ہیں۔“

ایک عورت کا عبد اللہ بن مسعود پر اعتراض

ہم دیکھتے ہیں، اکثر صحابہ کا مسلک بھی وہ تھا جو شافعی کا تھا۔

عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو عورتیں گودنا کرتی ہیں، یا گودنا کرتی ہیں، جو عورتیں چہرے کے بال اکھاڑنے کا کام کرتی ہیں، یا خود اکھڑواتی ہیں، اور دانتوں کے درمیان و مار پیدا کر کے اس زیبائی میں تغیر پیدا کرتی ہیں جو اللہ نے پیدا کی ہے ان پر خدا لعنت بھیجتا ہے۔ یہ حدیث بنو اسد کی ایک عورت نے سنی جو قرآن کا پڑھنا جانتی تھی۔ اس نے عبد اللہ بن مسعود سے سوال کیا،

”تمہاری جو حدیث مجھ تک پہنچی ہے اس سے معلوم ہوا کہ فلاں فلاں قسم کی عورتوں پر تم لعنت کرتے ہو؟“

عبد اللہ بن مسعود نے یہ سوال سن کر جواب دیا،

”میں اس پر کیسے لعنت نہ کروں جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے اور جو کتاب میں موجود ہے۔“

عورت نے جواب دیا،

”میں نے بھی قرآن پڑھا ہے لیکن مجھے تو اس میں ایسی کوئی بات نظر نہیں آئی۔“

عبد اللہ بن مسعود نے کہا،

”اگر تم نے غور سے پڑھا ہو تو ضرور نظر آجاتی۔ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے کہ جو کچھ رسول تمہیں دے لے لو۔ جس سے روکے باز آجاؤ و مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا شافعی سنت سے کیا مراد لیتے ہیں؟

کہیں ایسا نہ ہو ہم اپنے اصل موضوع سے دور جا پڑیں یا شافعی کے کلام کو غیر محمل پر محمول کرنا

شروع کر دیں۔ ضروری ہے کہ تین امور پیش نظر رہیں :

۱۔ قرآن کے مرتبہ میں شافعی جس سنت کو رکھتے ہیں وہ مجموعہ سنت ہے۔ ہر وہ حدیث جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو خواہ کسی طریق سے کیوں نہ ہو۔ آیات متواترہ کے مقابلہ میں نہیں رکھی جاسکتی جو قطعی الثبوت ہیں مثلاً احادیث آحاد، اپنے درجہ میں احادیث متواترہ اور مستفیضہ مشورہ کے برابر نہیں ہیں۔ حالانکہ آیات قرآنی قطعی الثبوت ہیں۔ شافعی نے اس چیز پر متنبہ کیا ہے۔ کیونکہ مرتبہ قرآن میں جس سنت کو رکھا ہے وہ سنت ثابتہ ہے جیسا کہ فرما چکے ہیں کہ اولہ احکام میں پہلا درجہ کتاب اور سنت ثابتہ کا ہے۔ گویا شافعی نے جو حکم لگایا ہے یہ ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ کا اردوئے علم درجہ ایک ہے۔ لیکن اس تفادوت کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے جو جزئیات استدلال کی تفصیل میں ہے۔ کیونکہ جہاں تک کتاب الہی کا تعلق ہے اسناد کی حیثیت سے بے ہے۔ اس کے برعکس سنت میں اسناد کے کئی مراتب ہیں۔ لہذا اس سے جو استدلال کیا جائے گا وہ بھی ان مراتب کا حامل ہو گا۔ اور کتاب و سنت کے دلالات جو مراتب رکھتے ہیں ان میں سے ہر ایک استدلال میں اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں۔

۲۔ شافعی نے علم سنت کو، مرتبہ کتاب میں استنباط احکام فروعی کے سلسلہ میں رکھا ہے نہ کہ اثبات عقائد میں اسے وہی حیثیت دی ہے۔ کیونکہ جو شخص سنت کی کسی چیز کا انکار کرتا ہے وہ ویسا منکر نہیں ہے جو صریح احکام قرآنی کا انکار کرتا ہو جو تاویل سے ماوراء ہیں۔ کیونکہ جو قرآن کی لائی ہوئی کسی چیز کا انکار کرتا ہے وہ مرتد ہے۔ خارج از اسلام ہے۔ لیکن سنت کی احادیث آحاد کی کسی چیز سے منکر ہے وہ خارج از اسلام نہیں ہے۔ کیونکہ عقائد کو اپنے ثبوت میں قطعی الثبوت والدلائل ہونا چاہیے۔ اور اخبار آحاد قطعی السند نہیں ہیں۔ لہذا ان کا منکر خارج از اسلام نہیں قرار دیا جاسکتا۔

۳۔ شافعی نے علم سنت کو مرتبہ قرآن میں استخراج احکام فروع کے سلسلہ میں رکھا، اور یہ بات قرآن کے اصل دین، عمود دین، حجت دین، اور معجزہ نبی ہونے کی منافی نہیں ہے۔ سنت فرع ہے قرآن اصل۔ لہذا وہ اس سے قوت حاصل کرتی ہے۔ وہ قرآن کے

مقابلہ میں صرف اس وقت رکھی جاسکتی ہے۔ جب احکام فروری کے انتہا کا مسئلہ درپیش ہو۔ اس لیے کہ قرآن میں جو احکام آتے ہیں ان کی تبیین کا حق سنت کو حاصل ہے۔ شرع کریم کے سلسلہ میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کا تقاضا سنت ہی سے ہوتا ہے۔ اور یہی وہ احکام ہیں جن سے لوگ اپنی معاش اور معاد کو سنوارتے ہیں۔ انہی سے ان کا معاشرہ انضباط حاصل کرتا، اور ان کی راہِ صواب متعین ہوتی ہے۔

ایک ضروری تنبیہ

لیکن اس جگہ ایک امر خاص کی طرف متوجہ اور متنبہ کر دینا ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر سنت کتاب الہی سے کسی موقع پر معارض نظر آئے تو پھر قرآن پر عمل کیا جائے گا، سنت پر نہیں۔

الکتاب (۱)

قرآن عربی

قرآن میں عجیبی کلمات

شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں وہ اضطراب اقوال کا عہد تھا۔ اس زمانہ میں بہت سے فرقے پیدا ہو چکے تھے اور ان فرقوں میں رزم و پیکار کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ پھر ہمیں یہ دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ شافعی کے زمانہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو قرآن میں معین عربی الفاظ دیکھ کر یہ کہنے لگے تھے کہ قرآن کی زبان عربی خالص نہیں ہے۔

شافعی اس مہمل خیال کی تردید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، اور قرآن کریم کی عربیت خالص ثابت کرنے کے لیے میدان میں اتر آئے، اور اسی شان جدل سے جو ان کا امتیاز خاص تھا، وہ کہتے ہیں: ”علمی مسائل میں وہ لوگ بھی لب کشائی کرتے ہیں جن کے لیے سکوت ہی بہتر تھا۔ اور یہی طرز عمل سلامتی سے قریب تر تھا۔“

ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن میں عربی اور عجیبی دونوں طرح کے الفاظ ہیں حالانکہ قرآن ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ میں جو کچھ ہے وہ لسان عرب میں ہے۔ مگر جو یہ کہتا ہے کہ قرآن میں غیر لسان عرب بھی کچھ ہے یا جو اس قول کو تسلیم کرتا ہے، اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ قرآن میں ایسے الفاظ بھی ہیں جن سے بعض عرب تا واقعہ ہیں۔“

شافعی کے دلائل

اپنے دعویٰ کی دلیل میں شافعی نے جو دلیلیں پیش کی ہیں اس جگہ ان کا تذکرہ ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ کہ :

✓ ”قرآن کی زبان کے بعض الفاظ سے اگر بعض عرب نا آشنا ہیں تو یہ اس کے عجبی ہونے کی دلیل نہیں۔ بلکہ اگر دلیل ہے تو اس بات کی کہ بعض لوگ لغات عرب سے واقف نہیں ہیں۔ اور کوئی شخص بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ زبان عربی کے تمام الفاظ کا وہ احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ یہ زبان حد درجہ وسیع اور بے انتہا ذخیرۃ الفاظ کی حامل ہے اور اس کے تمام الفاظ کا احاطہ نبی کے سوا کسی شخص کے بس کا روگ نہیں ہے۔ پس گو علم لسان عربی انفرادی طور پر معتذر ہے لیکن مجموع کے لیے ہر حال ثابت ہے۔ یعنی مجموعی طور پر سارے عرب پوری لسان عربی سے واقف ہیں۔ گو انفرادی طور پر ہر شخص واقف نہ ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے علم سنت کی۔ کوئی ایک صحابی بھی اس کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جملہ سنت کا وہ احاطہ کیے ہوئے ہے۔ البتہ مجموع صحابہ کے بارے میں یہ دعویٰ صحیح ہے۔ اسی طرح ان کے بعد تابعین کے بارے میں پھر ان کے بعد آنے والے خلفائے کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ اگر جمیع اہل علم کا علم جمع کیا جائے تو تمام سنت کا احاطہ صحیح ہے۔ لیکن ہر عالم کو اگر اس کے علم سے جانچا جائے تو کسی نہ کسی سے کوئی نہ کوئی سنت رہ جائے گی۔ اور جو سنت کسی ایک عالم کے علم میں نہیں ہے وہ کسی دوسرے عالم کے علم میں ضرور ہے۔

بالکل ہی کیفیت لسان عربی کی ہے۔ ہر شخص اس زبان کے بہت سے الفاظ جانتا ہے لیکن سب نہیں۔ نیز یہ کہ :

یہ بھی ممکن ہے کہ عربی کے کچھ الفاظ بعض اعاجم نے سیکھ لیے ہوں اور وہ رفتہ رفتہ ان کی زبان میں داخل ہو گئے ہوں۔ اور قرآن کے بعض کلمات قلیلہ ان الفاظ سے موافق

ہوں۔ جس طرح یہ ممکن ہے کہ لسانِ عجم میں سے کسی زبان کے کچھ الفاظ لسانِ عرب سے موافق ہو گئے ہوں۔“

قرآن کے عجمی الاصل الفاظ

گوشافعی اس کے معترف ہیں کہ قرآن میں چند الفاظ ایسے ہیں جو عجمی الاصل ہیں۔ لیکن یہ الفاظ جب عربی زبان میں داخل ہو گئے۔ عرب انہیں بولنے لگے تو یہ بھی عربی ہو گئے کیونکہ ان کے مخارج نے مخارجِ حروفِ عربیہ کی صورت اختیار کر لی۔ تہریب کے عمل سے گزر کر اور صیقل پائے گئے۔ یہ الفاظ عجمی الاصل ہونے کے باوجود عربی ہو گئے۔

شاطبی نے شافعی کی تائید کی ہے۔ اس سلسلہ بحث میں وہ کہتے ہیں: ”قرآن میں اگر کچھ عجمی الفاظ ہیں تو، اور نہیں ہیں تو، اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ جن الفاظ کو عرب بولتے ہوں، جو ان کی زبان پر جاری ہوں، جن کے معنی اور مفہوم سے وہ آشنا ہوں تو یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے کہ وہ الفاظ عربی نہیں ہیں؟“

قرآن خود کیا کہتا ہے؟

اس سلسلہ بحث میں آگے چل کر شافعی نے بعض آیاتِ قرآنی استدلال میں پیش کی ہیں کہ قرآن کی زبان عربی ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ مثلاً خدا کے تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

وَ اِنَّهٗ لَتَنْزِيْلٌ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ عَلٰی قَلْبِكَ لَتَكُوْنُ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ۔ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ
یعنی اسے (قرآن کو) اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اور روح الامین نے صاف عربی زبان میں تیرے قلب پر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کو خدا سے ڈرائے۔

یا ایک دوسری آیت ہے۔

وَ كَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰہٗ عَرَبِيًّا۔

یعنی قرآن کو ہم نے عربی زبان میں اتارا ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے،

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ

ہم نے جو نبی بھیجے ہیں (اور انہیں جو کتاب دی ہے) وہ ان کی قوم کی زبان میں ہے۔
اس کے بعد شافعی کہتے ہیں:

”اگر کوئی یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیاء آئے وہ صرف اپنی قوم کے لیے آئے تھے اور آپ کی بعثت کا فائدہ ناس کے لیے ہوئی ہے، لہذا یہ بات محتمل ہے کہ آپ صرف اپنی قوم ہی کے لیے نبی بنا کر بھیجے گئے ہوں۔ کیونکہ کافہ ناس کے لیے تو آپ کی زبان سیکھنا طاقت سے باہر ہے۔ لیکن یہ بات بھی تو پیش نظر رکھنی چاہیے کہ زبانیں مختلف ہیں۔ ایک قوم دوسری قوم کی زبان نہیں سمجھتی۔ پس ضروری ہوا کہ بعض دوسرے کی متابعت کریں اور فضیلت و افضلیت اسی زبان کو حاصل ہوگی جو تابع کی نہیں بلکہ متبع کی ہے۔ لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان دوسری زبانوں پر فائق ہوئی۔ اور ہر دوسری زبان لسان نبی کی تابع ہو۔“

ہر مسلمان کے لیے عربی سیکھنا واجب ہے

شافعی مخالفین و معتزلیین کے صرف ان دلائل کے اوپر ہی اکتفا نہیں کرتے اور ان کی باتوں کو زعم باطل ہی کہہ کر خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ کا استنباط عربی زبان ہی پر مبنی ہے، اور چونکہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے لہذا شافعی کے نزدیک ہر مسلمان کے لیے عربی زبان کا سیکھنا واجب ہے اور اس سے روگردانی نہیں کی جاسکتی۔“
بلکہ ایک روایت تو یہ ہے کہ شافعی کے نزدیک عقد زواج بھی عربی کے بغیر جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس پر قدرت ہو۔

اسی طرح شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ چونکہ قرآن کی زبان عربی ہے لہذا جو شخص سے احکام و مسائل کا استنباط کرنا چاہتا ہے اس کے لیے واجب ہے کہ لسان عربی کا خوب ماہر ہو۔ اس

لیے کہ جب تک اسالیب عربیہ کے مقتضائے واقفیت تامہ نہ ہو اس وقت تک فہم قرآن پورے طور پر ممکن ہی نہیں۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے بہت سی باتیں کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں :

”قرآن لسان عرب پر نازل ہوا ہے جس کا مقصد نصیحت للمسلمین ہے۔ اور نصیحت ایسی ہے جس کا ترک جائز نہیں اور نصیحت کے ساتھ ایضاً حق بھی وہ کرتا ہے اور قیام بالحق و نصیحت المسلمین طاعت الہی ہے، اور طاعت الہی جامع خیر ہے۔ جریر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ :

”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر مسلمان کو نصیحت کرنے پر بیعت کی۔“
تیمم داری سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،
”دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے اللہ کے لیے، اس کی کتاب کے لیے، اس کے نبی کے لیے، ائمہ مسلمین کے لیے اور عامۃ المسلمین کے لیے۔“

قرآن میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ آغاز کلام ایسے لفظ سے ہوتا ہے جس کی تبیین آخر لفظ سے ہوتی ہے یا اس کے برعکس۔ یعنی آخر لفظ کی وضاحت اول لفظ سے ہوتی ہے۔ یا وہ ایسی چیز کا ذکر کرتا ہے جو لفظی وضاحت کے بدون صرف معنی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے صرف ذرا سا اشارہ کافی ہوتا ہے۔ اور یہ انداز و اسلوب اس کے نزدیک بہت اعلیٰ ہے جس سے صرف اہل علم ہی بہرہ ور ہو سکتے ہیں نہ کہ جاہل۔ وہ کبھی ایک ہی چیز کو اسماء الکثیرہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ ایک ہی اسم کو معانی کثیرہ کا حامل بنا دیتا ہے۔“

(۱) باقلائی کہتے ہیں کہ : قرآن میں جو لفظ بھی استعمال ہوا ہے وہ عربی ہے۔ (بقیہ ماثیہ لکھے صفحہ پر)

اسالیب عربی سے واقفیت لازمی ہے
 غرض شافعی صرف یہی ثابت نہیں کرتے کہ قرآن کی زبان عربی ہے بلکہ اس پر بھی زور دیتے
 ہیں کہ فہم قرآن کے لیے اسالیب عربی سے واقفیت بھی ضروری ہے کیونکہ قرآن اسی
 منہاج پر نازل ہوا ہے۔

دگرشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

غزال قاضی سے نقل کرتے ہیں کہ

قرآن کا ہر وہ لفظ جو دوسری زبان میں پایا جائے اس کی اصل عربی ہی ہے۔ عجمی زبان میں جا کر وہ متغیر ہو گیا
 جیسے لالہ کو عبرانیوں نے متغیر کر کے لاہوت، اور للناس کو ناسوت بنا دیا۔

الکتاب (۲)

قرآن میں عام و خاص

عام اور خاص کی تعریف

مناطقہ اور علماء اصول کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے کہ یہ اسم ایسی اشیاء پر جو عدد میں متغائر ہوں لیکن معنی میں متحد ہوں، دلالت کرتا ہے۔ جیسے انسان کہ مرد و عورت، اسود و ابیض، زید و بکر، اور خالد و عمر و سب پر دلالت کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں سے ہر ایک اپنے عدد میں اور اپنی شخصیت میں متغائر ہے لیکن انسانیت سب میں مشترک ہے۔ مرد ہو یا عورت، سیہ رو ہو یا زرد و فام۔ زید ہو یا بکر سب کے لیے انسان کا لفظ بولا جائیگا۔ اس کے برعکس خاص وہ ہے جو مفہوم عام کے کسی حصہ پر بولا جاتا ہے جیسے انسان سے ابیض کی نسبت، یا رعل کی انسان کی نسبت۔ اور خاص کبھی عام بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مرد گوانسان ہے لیکن ہر انسان کے لیے یہ لفظ نہیں بولا جائے گا۔

عام کی تین قسمیں

اس مقدمہ کے بعد ہم دیکھیں گے کہ شافعی ان الفاظ عامہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں؟ انہوں نے عام کی تین قسمیں کی ہیں:

۱۔ عام ظاہر۔ جس سے مراد عام ظاہر ہے یعنی ازروئے سابق۔ اس عام میں جو کچھ بھی شامل ہو سکتا ہے وہ سب مراد ہے۔

۲۔ عام ظاہر۔ جس سے مراد تو عام ہوتا ہے لیکن اس میں خاص بھی شامل ہو جاتا

جسے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۲۔ عام غیاہر — جس سے مراد خاص ہی ہوتا ہے۔

چند قرآنی مثالیں

اس سلسلہ میں شافعی نے جو مثالیں دی ہیں ان میں سے چند کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں وہ عام جس سے مراد عام ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس طرح کے اقوال ہیں۔

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ — (اللہ ہر چیز کا خالق ہے) یا خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاللَّهُ زَمِينَ وَأَسْمَانَ كَوْنًا كَيْفًا — (اللہ زمین و آسمان کو پیدا کیا) یا وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا — (زمین پر جو جاندار بھی موجود ہے اللہ اس کے رزق کا ذمہ دار ہے)

مذکورہ مثالیں پیش کر کے شافعی کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے وہی معنی ہیں جو ظاہری طور پر سمجھ میں آتے ہیں یعنی زمین و آسمان، شجر و حجر، انسان و حیوان سب کچھ اللہ نے پیدا کیا ہے زمین پر جو ذی روح موجود ہے اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے اور اس کے مستقر و مستوفی کا علم خدا کو ہے۔

اس عام کی جس میں خاص داخل ہو شافعی نے کئی مثالیں دی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول حَتَّىٰ إِذَا أَتَيْنَا أَهْلَ قَرْيَةٍ وَاسْتَطَعْنَا فَأَبَاؤُنَا أَنْ يَصِيْقُوا هُمْ بِمُوسَىٰ وَخُضْرٍ — (ایک قریہ میں پہنچے تو وہاں کے لوگوں سے کھانا مانگا۔ لیکن اہل قریہ نے انہیں اپنا ہمارا بنانے سے انکار کر دیا۔ اس آیت میں ذکر عام اہل قریہ کا ہے۔ لیکن خضر و موسیٰ نے کھانا مانگا سب کے بجائے چند ہی سے مانگا تھا اور انکار بھی سب نے نہیں کیا تھا۔ لہذا اسراؤیل و ملائمت وہی ہیں جنہوں نے انکار کیا تھا نہ کہ سارے اہل قریہ۔ پس یہاں عموم معتبر ہے اور خصوص مقصود۔

وہ عام جس سے مراد خاص ہوتا ہے۔ یعنی معنی عام ہوتے ہیں لیکن مقصود تخصیص ہوتی ہے۔ لفظ کا مفہوم مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ عام لفظ موضع خاص کے لیے بولا جاتا ہے اس طرح لفظ عام کی تخصیص یا تو خود آیات قرآنی سے ظاہر ہوگی خواہ آیات منقولہ سے یا دوسری آیات سے۔ یا یہ تخصیص سنت سے ظاہر ہوگی۔ یا پھر آثار صحیحہ سے جتنی

یہ بات واضح ہوگی کہ لفظ کو عام ہے مگر مراد عام نہیں خاص ہے۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”الذین قال لهم الناس قد جمعنا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اس آیت کریمہ کے سیاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ”ناس“ سے مراد بعض ناس ہیں اور یہ محال ہے کہ یہاں ناس (لوگ) کہہ کر سارے لوگوں کو مراد لیا گیا ہو۔ اور جن لوگوں کے جمع ہونے کا ذکر ہے وہ بھی سارے لوگ نہیں چند ہی تھے لہذا عقل خود اس طرف رہنمائی کرتی ہے کہ ”نہ سب لوگ جمع ہوئے، نہ سب لوگوں کو خبر ہوئی، اور نہ یہ لوگ جمع ناس تھے۔“

اور وہ عام جس کی تخصیص دوسری آیت سے ہوتی ہو، یہ ہے:

الْزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
یعنی زنا کار مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔ اور اللہ کے دین کے معاملہ میں رحم و رافت سے متاثر نہ ہو۔

عموم آیت اور سیاق آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زنا کار عورت کی حد (سزا) سو درے ہے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی۔ لیکن باندیوں کے ذکر میں خدا نے کہا ہے۔ فَإِذَا أُحْصِيَ فَإِنَّ اثْنَيْنِ
بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِمَا نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ اس سے ثابت ہوا کہ ان کی سزا نصف ہے پس یہ ایسا عام ہے جس کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

اور قرآن کا وہ عام جسے سنت نے خاص کیا ہے، آیہ موارثت ہے۔ وراثت کے سلسلہ میں جو آیات کریمہ وارد ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وارثوں میں باپ، ماں، اولاد یا دوسرے ورثا سب حصہ پائیں گے خواہ ان کا دین و مذہب متحد ہو یا مختلف۔ یا ان میں سے کوئی قاتل ہو یا نہ ہو لیکن وہ سنت ہے جو بتاتی ہے کہ مسلمان غیر مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا، اور غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ قاتل کو میراث میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔

آیات وراثت کے عموم سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مرنے والے کا فرضہ نہ بیباق ہو جائے، اور وصیت نہ نافذ ہو جائے اس وقت تک ورثا کو کچھ نہیں ملے گا۔ گویا عموم آیت کے مستفاد ہوتا ہے کہ وصیت میراث پر مقدم ہے۔ خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو۔ لیکن سنت اس عموم

میں تخصیص پیدا کرتی ہے۔ اور بتاتی ہے کہ جو وصیت میراث پر تقدم رکھتی ہے وہ ایک ثلث سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ آیات کا لفظ عام ہے لیکن سنت نے اسے بالکل خاص کر دیا۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے قرآن کی یہ آیت ہے،

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا لِيَعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَمْ يُخَالِفُوا مَرَّةً وَاحِدَةً
ہاتھ قطع کر دو۔

شافعی کہتے ہیں اس عام کو سنت نے خاص کر دیا ہے کیونکہ عموم آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص نے کوئی سی بھی چیز چرائی ہو اس کی ہر اقطعید ہے خواہ وہ چیز کم ہو یا زیادہ۔ اور خواہ اس کی نوعیت کچھ ہی ہو۔ لیکن سنت رسول اللہؐ یہ ہے کہ چرانے والے کو قطعید کی سزا نہیں دی جائے گی۔ نہ چار دینار کی چوری پر ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

تین بے حد اہم مسئلے

قرآن کے عام کے مسئلہ پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ہم تین امور کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو علماء اصول زیر بحث لائے ہیں۔ پھر ان مسائل پر جو رائے شافعی کی ہے اس کا ذکر بھی کریں گے۔ یہ مسائل چونکہ اہم ہیں لہذا مناسب ہے کہ ان پر الگ الگ گفتگو کی جائے۔

۱۔ عام کی تخصیص پر غزالی کی رائے

شافعی عام پر بغیر کسی توقف کے عمل کرتے ہیں بشرطیکہ اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ غزالی اس سلسلہ بحث میں کہتے ہیں،

”صرف لغت عرب ہی میں نہیں تمام زبانوں میں عام کے مقتضا پر اس وقت تک عمل کیا جاتا ہے جب تک اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ مثلاً کوئی آقا اپنے غلام سے کہتا ہے کہ جو شخص میرے ہاں آئے اسے ایک درہم یا ایک روٹی دے دیا کرو۔ غلام اس فرمان پر عمل کرتا ہے تو آقا کے لیے اس پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن ان داخل ہونے والوں میں سے کسی کو درہم یا روٹی دیدینے کے باعث وہ غلام پر اعتراض کرے کہ اس شخص کو

تو نے کیوں دیا یہ تو ٹھگنا ہے حالانکہ میں نے لمبے آدمیوں کو دینے کے لیے کہا تھا۔ یا یہ کالا ہے اور میں نے سفید فام لوگوں کو دینے کے لیے کہا تھا، تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ کے کشیدہ قامت اور سفید فام کی کوئی تخصیص نہیں کی تھی بلکہ یہ کہا تھا جو بھی آئے اسے دیدینا۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ اب جو عقلمند بھی ان دونوں کی گفتگو سنے گا وہ غلام کا عذر معقول قرار دے گا اور آقا کی بات کو راقط قرار دے گا۔

لیکن اگر غلام ہر داخل ہونے والے کو درہم یا روٹی دیتے دیتے کسی ایک کو نہ دے، اور اب آقا خفا ہوا اور دریافت کرے تو نے اسے کیوں نہیں دیا، اور وہ جواب دے کہ چونکہ یہ لمبے قد کا تھا، یا گورے رنگ کا تھا اور میں یہ سمجھا کہ آپ کی مراد ٹھگنے اور سیاہ فام لوگوں سے ہے تو غلام مستوجب تادیب ہو گا۔ کیونکہ اس نے بغیر کسی وجہ کے عام ہدایت کی خلاف ورزی کی۔ اس طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں، اور باندیوں کو آزاد کیا۔ اور یہ کہنے کے بعد اس کا انتقال ہو گیا تو اب جو عورت چاہے اس کے کسی غلام سے شادی کر سکتی ہے، اور جو مرد چاہے اس کی کسی باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اب یہ غلام نہیں رہے آزاد ہو گئے۔ ورثا کی رضا مندی ضروری نہیں رہی۔“

شافعی کا مسلک بھی ایسا ہی ہے۔ ان کے نزدیک اگر عام سے مراد خاص ہے تو وہ تخصیص یا تنصص قرآن سے ہونی چاہیے یا اثر حدیث سے۔ اکثر علماء اصول شافعی کے اس مسلک سے متفق ہیں۔ انہی میں حنفیہ بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ احناف عام کی قوت کو شافعی کے مقابلہ میں اور زیادہ شدت سے تسلیم کرتے ہیں۔

شافعی کے برعکس حنفیہ کا قول ہے کہ لفظ عام کی عموم پر دلالت، دلالت قطعہ ہے۔ لہذا اس کی تخصیص خبر آحاد سے نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور اس کا عام قطعی الدلالت ہے۔ اور خبر آحاد ظنی الثبوت ہے۔ اور قطعی کی تخصیص کسی طرح بھی ظنی

سے جائز نہیں ہے۔

۲۔ خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ کا مسلک

ہر حالت میں خبر واحد سے قرآن عام کی تخصیص شافعی کے نزدیک جائز اور درست ہے جیسا کہ وہ اپنے "الرسالہ" میں احادیث آحاد سے تخصیص قرآن کا دعویٰ کر چکے ہیں۔ مثلاً قرآن نے زانی اور زانیہ کے لیے سو کوڑوں کی سزا کا حکم دیا ہے۔ اور حدیث سے ثابت ہے کہ یہ سزا انہیں ملے گی جن کی شادی نہ ہوئی ہو۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کیا جائے گا۔ اور یہ حدیث رجم، حدیث آحاد ہے۔

لیکن حنفیہ قرآن کے عام کی تخصیص کسی حدیث سے بھی جائز نہیں سمجھتے بجز اس صورت کے کہ عام تخصیص آخر سے مخصوص ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کی عموم پر دلالت قطعی ہے۔ اس کی قطع سے رد انہیں۔

۳۔ حقیقت تخصیص کا بیان

تیسرا مسئلہ ہے بیان حقیقت تخصیص کا۔

کتاب اصول عام اس سے کہ وہ شواہد کی ہوں یا احناف کی اس بات پر متفق ہیں کہ نص مختص کو ارادہ خصوص پر مبنی ہونا چاہیے۔ چنانچہ المستصفیٰ میں ہے کہ:

"اولہ مخصوصہ کا قسمیہ جائز ہے۔ دلیل، ارادہ متکلم کا عرفان ہے۔ وہ خود لفظ موعوم سے خاص معنی مراد لیتا ہے۔ اور تخصیص، ایک صیغہ کا عموم سے نکل، خصوص کی حدود میں داخل ہونے کا نام ہے۔ یعنی لفظ حقیقت سے نکل کر مجاز میں داخل ہو گیا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کی مراد تخصیص سے یہ ہے کہ لفظ عام سے مقصود خاص مراد لیا جائے۔ نسخ اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ نسخ سے احکام ثابتہ بدل جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تخصیص سے یہ ہوتا ہے کہ مخصوص عموم صیغہ میں داخل ہو جاتا، شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں اسی مسلک کو اپنایا ہے۔

شواہد اور احناف کا نقطہ اختلاف

برہال تخصیص کی کیفیت یہ ہے کہ خواہ عام کو خاص کرنے والی دلیل، مخصوص سے

مقارن ہو یا اس سے متاخر ہو، یا اس سے سابق ہو، وہ تخصیص ہے۔ شافعی کا مسلک
یہی ہے۔

لیکن حنفیہ کا مسلک اس سے ذرا مختلف ہے۔ وہ تخصیص کی دلیل کے لیے یہ
شرط عائد کرتے ہیں کہ اسے عام سے مقارن ہونا چاہیے۔ یعنی ایسا قرینہ موجود ہونا چاہیے
جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ لفظ عام سے خاص مراد ہے۔ اور اس صورت میں
وحدت زمانی کا بھی، دونوں میں کوئی لحاظ ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ متاخر تعارض یا بھی
کی صورت میں متقدم کا نسخ ہو گا، اگرچہ متاخر عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور حنفیہ کے اس مسلک
کی بنیاد یہ ہے کہ وہ عام کو قطعی الدلالت خیال کرتے ہیں۔

اس موضوع پر شافعی کے خیالات ہم نے پیش کر دیے۔ علماء اصول کے ضروری
اقوال بھی زیر بحث لے آئے۔ اب ہم ایک دوسرے نکتہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

”فقہ صرف وہ علم نہیں ہے جو یہ بتائے کہ وضو کس طرح کرنا چاہیے؟ نماز کی کیا صورت ہونی چاہیے؟ کفارہ گناہ کی کیا صورتیں لازم آتی ہیں یا کس نماز میں کتنی رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ سونے کی، چاندی کی اور دوسری چیزوں کی زکوٰۃ کتنی دینی چاہیے؟ جب کوئی مر جائے تو اس کے ورثا میں ترکہ کس طرح اور کس تناسب سے تقسیم کرنا چاہیے؟ بلکہ فقہ ایک اہتمام علم ہے۔ اس پر اس وقت تک دسترس نہیں ہو سکتی جب تک علوم قرآن اور علوم حدیث — اور عہد بہت سی شاخیں رکھنے والے علوم ہیں — پر وسیع نظر نہ ہو۔

امام صاحب نہ صرف ان علوم کے امام تھے بلکہ انہوں نے ان کے مدارج بھی قائم کیے۔“

بیان کتاب اور مقام سنت

شرعیات اسلامیہ کا مصدر المصاوی

شرعیات اسلامیہ کا مصدر المصاوی قرآن کریم ہے۔ یہی وہ سرچشمہ ہے جس سے مصاوی کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ یہی وہ ماخذ ہے جس سے شرعیات کے جملہ اصول و فروع مشتق ہوتے ہیں۔ قوت استدلال کو محکم کرنے کے لیے ہمیں سے دلیلیں حاصل کی جاتی ہیں۔ اس اعتبار سے جامع احکام ہی چیز ہے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں، فقہ کے جملہ ابواب میں کوئی باب ایسا نہیں ہے جس کی کتاب و سنت میں اصل موجود نہ ہو۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن کو ہدایت، سفار اور رحمت سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں جس نے قرآن پڑھ لیا پھر اس سے افوق کوئی نہیں ہے۔

پس جب قرآن کلی شریعت ٹھہرا دیا کہ نصوص سے ثابت ہے تو ضروری ہوا کہ وہ مجمل ہو، یعنی محتاج تفصیل کیونکہ ہر امر کلی تبیین اور تفصیل کا محتاج ہوا کرتا ہے۔ لہذا قرآن کی تبیین اور تفصیل کے لیے سنت سے استعانت لازمی ہوئی تاکہ استنباط احکام باسانی ممکن ہو سکے۔ اور استخراج شرائع میں کوئی دشواری نہ پیش آئے۔

کلی شریعت

کتنے بلیغ انداز میں شافعی کہتے ہیں:

”اللہ عز وجل نے اپنی کتاب میں جو کچھ فرمایا ہے وہ رحمت و رحمت ہے۔“

وہ کلی شریعت ہے کسی شے سے اس طرح واقف نہیں کہ پہلے اس سے جاہل
تھانہ اس کا علم کسی چیز میں خام ہے۔ علم کے سلسلہ میں لوگ مختلف طبقوں میں
بٹے ہوئے ہیں۔ علم کی دنیا میں ہر شخص کو وہی مقام حاصل ہے جس کا اپنے علم
کے لحاظ سے وہ مستحق ہے۔ طالبانِ علم کے لیے واجب ہے کہ علمِ قرآن
حاصل کرنے میں زیادہ سے زیادہ جدوجہد کریں۔ اور ہر اس رکاوٹ کو استقلال
وجہرات کے ساتھ دور کر دیں جو اس راہ میں حائل ہو، اور استذراکِ علمِ قرآن
میں خواہ از رو سے نفس ہو یا از رو سے استنباط پورے اخلاص سے کام لیں اور
اس معاملہ میں اللہ کی مدد کے متہنی ہوں۔ کیونکہ جب تک خدا کی مدد شامل حال
نہ ہو، خیر کا حصول کس طرح ممکن نہیں، اور جس شخص نے کتابِ الہی سے نفس و
استدلال کے ذریعہ علم احکام حاصل کر لیا اور اللہ تعالیٰ نے اس حاصل کردہ علم
کے مطابق اسے قول و عمل کی توفیق دی تو وہ دین اور دنیا میں مرتبہ بلند پر فائز
ہو گیا۔ شک و ریب کی دنیا سے باہر نکل آیا۔ حکمت کے نور سے اس کا قلب
منور ہو گیا، اور دین میں مرتبہ امامت پر فائز ہو گیا۔“

بیان قرآن کی دو قسمیں

جب صورت یہ ٹھہری کہ قرآن بیان کئی ہے اور سنت حسب ضرورت اس کی شارح
و مفسر تو شافعی بیان قرآن کی دو قسمیں کرتے ہیں،
۱۔ وہ بیان قرآن جو نفس ہے اور جس کی تشریح و توضیح کے لیے خارج سے کسی امداد کی
ضرورت نہیں وہ خود واضح ہے۔

۲۔ وہ بیان قرآن جو اپنی تشریح و توضیح میں سنت کا محتاج ہے، خواہ اپنے اجمال کی
تفصیل میں یا معنی مجمل کی تعیین میں یا عموم کی تخصیص میں۔

امثال و شواہد اور ان کے احکام

شافعی نے ان اقسام میں سے ہر قسم کی مثالیں بھی بیان کی ہیں۔ شواہد بھی پیش کیے ہیں اور
ہر شاہد کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

چنانچہ ان احکام کا تذکرہ کرتے ہوئے جو قرآن میں واضح طور پر موجود ہیں اور کسی مزید تفصیل و تبیین کے محتاج نہیں ہیں لعان کا ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ
ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۔

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر (بدکاری) کی تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ پیش کر سکیں۔
انہیں انتہی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول کرو۔ یہ لوگ دراصل فاسق ہیں ۔

پھر ارشاد فرمایا :- وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ
فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ لَمَنِ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةَ انْ لَعْنَةُ اللَّهِ
عَلَيْهِ انْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرِعُ عَنْهَا الْعَذَابُ انْ تَشْهَدُ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ
مِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ انْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا انْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۔

یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر (بدکاری) کی تہمت لگائیں، اور کوئی گواہ اپنے سوا نہ رکھتے
ہوں تو ان میں سے ہر ایک چار مرتبہ اللہ کو گواہ کرے کہ وہ سچا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ
یہ کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت ۔ اور عورت بھی اسی طرح چار مرتبہ قسم کھائے کہ
شوہر جھوٹا ہے اور پھر پانچویں مرتبہ کہے کہ اگر یہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔ پھر وہ
سزا نہیں پائے گی۔

ان دونوں آیات کے احکام میں فرق ہے۔ جرم بدکاری کی تہمت ایک ہے
لیکن صورت مسئلہ جداگانہ ہے۔ غیر عورت پر تہمت لگانے والے کو انتہی درجے مارے
جائیں گے۔ کبھی اس کی گواہی نہیں قبول کی جائے گی۔ اسے فاسق شمار کیا جائے
گا۔ یعنی اگر وہ چار گواہ نہ پیش کر سکے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ لیکن جو بیوی پر تہمت لگائے او
چار گواہ نہ پیش کر سکے تو لعان کے اس طریقہ پر عمل کیا جائے گا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے۔
لیکن سنت نے اس میں ایک اور حکم کا اضافہ کیا ہے۔ یعنی لعان کے بعد میاں بیوی
میں تفریق کرادی جائے گی۔

لعان کا واقعہ عہد نبوی میں

شافعی نے ”الام“ میں لعان سے متعلق سنت کا ذکر کیا ہے کہ آیہ لعان نازل ہونے کے بعد آپؐ نے عویمیر العجلانی اور اس کی بیوی میں تفریق کرادی۔ اور لڑکا عویمیر سے لے کر ماں کے حوالہ کر دیا۔

واقعہ یہ ہوا تھا کہ عویمیر نے اس باب میں آپؐ سے سوال کیا۔ آپؐ نے سکوت اختیار فرمایا۔ یہاں تک کہ آیہ لعان نازل ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا،
 ”خدا نے تیرے اور تیری بیوی کے لیے حکم نازل کر دیا ہے۔“
 پھر آپؐ نے آیہ قرآنی کے مطابق دونوں میں ملاعنہ کرایا، اور تفریق کرادی۔ اس صورت میں اولاد ماں کا حق ہوتی ہے۔

”آپؐ نے عویمیر کا لڑکا اس کی بیوی کے حوالے کر دیا۔ اور فرمایا، اب تجھے اس عورت پر کوئی حق نہیں ہے۔ اور شوہر کو بیوی سے ہر بھی واپس نہیں دلایا۔“
 آیات صوم کے اجمال کی تفصیل
 نص قرآن کی مثال دیتے ہوئے شافعی نے صوم شہر رمضان کی مثال پیش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ يَا أَيُّهَا الْمَدَنِيُّ مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ!“
 یعنی تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے۔ تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔ یہ روزے چند مخصوص دنوں کے ہیں تم میں سے جو یہ مہینہ پاس آئے چاہیے کہ روزے رکھے۔“

پھر فرمایا،

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

یعنی ماہ رمضان وہ مہینہ ہے جس میں قرآن اترا، جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے، اور دوسرے کتب الہیہ کے اس میں دلائل ہیں۔ پس جو شخص تم میں سے یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزے رکھے۔ مگر جو بیمار ہو یا سفر پر ہو، تو دوسرے دنوں میں شمار کر کے رکھ لے۔ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی برتنا چاہتا ہے۔ سختی برتنا نہیں چاہتا۔ اور تم لوگ شمار (پھوٹے ہوئے روزوں) کی تکمیل کر لیا کرو۔ اور اللہ کی برتری بیان کیا کرو۔ اس بات پر کہ اس نے تمہیں ہدایت کا راستہ دکھایا۔ تاکہ تم شکر گزار بندے بن جاؤ۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے چند دن رکھنا چاہئیں یعنی رمضان کا پورا مہینہ اس کے بعد ایام صوم، اور شہر صوم کی تفصیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ شافعی کہتے ہیں، میں کسی ایسے اہل علم کو نہیں جانتا کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو کہ جس مہینہ میں روزے فرض ہیں وہ ماہ رمضان ہے جو شعبان و شوال کے مابین وارد ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ رمضان کا مہینہ کب آتا ہے۔ پس یہ کافی تھا کہ اس مہینہ میں اللہ نے روزے فرض کر دیے ہیں۔ نہ میں کسی ایسے غیر اہل علم سے واقف ہوں جسے یہ نہ معلوم ہو کہ رمضان کس مہینہ کو کہتے ہیں؟

گویا یہ ایسے منصوصات قرآنی ہیں کہ ان کی تشریح کے لیے سنت کی ضرورت نہیں۔

۱۰ اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم

یہاں قرآن کی دوسری قسم کے بارے میں شافعی کہتے ہیں کہ یہ اپنے موضوع کے اعتبار سے نص نہیں ہے بلکہ محتاج سنت ہے۔ شافعی نے اس سلسلہ میں جو مثالیں بیان کی ہیں وہ تین اقسام پر منقسم ہیں۔

۱۔ قسم اول وہ ہے جو از روئے سیاق و احتمالوں پر محتمل ہو۔ اور سنت اس میں سے ایک کا تعین کر دے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره، فان طلقها، فلا جناح عليهما ان يتراجعا... (اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے تو جب تک کسی دوسرے آدمی کے نکاح میں نہ آجائے اب اس پر حلال نہ ہوگی۔ اور طلاق کے بعد کوئی حرج نہیں ہے

اگر وہ رجعت کر لیں۔ پس اللہ تعالیٰ کا یہ قول حقیقی تنکھ زوجاً غیورہ اس بات پر محتمل ہے کہ اس عورت سے شوہر کے سوا کوئی دوسرا آدمی شادی کرے، اگرچہ جماعت نہ کرے، اور یہ کہ اس عورت کا کسی دوسرے مرد کے حوالہ عقد میں چلا جانا ہی سابق شوہر کے لیے اسے حلال کر دینے کو کافی ہے۔ کیونکہ رسم نکاح اصابت اور عقد دونوں سے واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک شخص نے جب اپنی بیوی کو تین ملاقیں دیں تو آپ نے مطلقہ عورت سے فرمایا:

”تو اپنے سابق شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک نیا شوہر تجھے اور تو اس سے متمتع نہ ہو لے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ جب تک نیا شوہر نکاح سے متمتع نہ کر لے نکاح نہیں ہو سکتا۔

احتمال و تعارض کی صورت میں

جو کلام دو معنوں پر محتمل ہو۔ لیکن وہ احتمال آیات سابقہ کی طرح ذات لفظ پر مبنی نہ ہو، بلکہ ظاہری طور پر متعارض ہو۔ اس بیوہ کا مسئلہ عدت ہے جو حاملہ ہو۔ شافعی کے نزدیک اس کی مدت وضع حمل ہے۔ ان کے نزدیک از روئے سنت اسی مسئلہ کو ترجیح ہے۔ اس لیے عدت وفات کی جو آیت ہے اس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِينَ يَتوفون منکم ویدعون ازواجاً یترلقین الفسھن اربعۃ اشھر وعشرًا
یعنی جو لوگ تم میں وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں ان بیویوں کو چاہیے کہ چار مہینے اور دس دن تک نکاح سے رُک رہیں،

یہ آیت حاملہ اور غیر حاملہ ہر طرح کی عورتوں پر بظاہر مشتمل ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذَاتِی الْاِحْمالُ اِجْلھنَّ اِنْ یَضَعْنَ حَمْلھنَّ۔

(یعنی حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے)

یہ آیت اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے مطلقہ اور بیوہ دونوں پر مشتمل ہے۔ اس سے احتمال ہوتا ہے کہ بیوہ عورت دونوں مدتوں میں سے جو عدت چاہے اختیار کر لے یا اگر دونوں ساتھ ساتھ ختم ہوتی ہوں تو دونوں پر عمل کر لے۔ جیسا کہ بعض اہل علم نے کہا کہ

بیوہ عورت کی عدت چار مہینے دس دن ہے اور حاملہ کی وضع حمل۔ لیکن سنت نے اس احتمال کو واضح کر دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سببیہ بنت حارث سے جب شوہر کی وفات کے چند دن بعد اس نے بچہ جنا تو فرمایا، تیری عدت ختم ہو گئی ہے۔

(۲) اجمال قرآن کی تفصیل سنت سے

یہ کہ بیان قرآن مجمل ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہو۔ جیسا فرائض میں اکثر ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں صلاۃ مفروضہ مجمل طور پر بیان کی گئی ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ اور حج کا بیان بھی اجمالی طور پر ہے۔ لیکن رسول اللہ نے بتایا کہ نمازوں کی تعداد کیا ہے اور سفر و میں وہ کس طرح ادا کی جائیں گی۔ اسی طرح زکوٰۃ میں جملہ انواع مال کے مقادیر و وجہ سنت نے الگ الگ بیان کیے ہیں۔ اور شروط و وجوب بھی بیان فرمائے ہیں۔ اسی طرح سنت ہی نے حج کے مذکورہ مواقع کی تبیین بھی کی ہے۔ اس طرح کے تمام معاملات میں اجمال قرآن کی تفصیل سنت

(۱) شافعی نے "کتاب الام" جلد ۱ میں اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے،

"اللہ عزوجل نے بیوہ عورتوں کے لیے چار مہینے کی جو عدت مقرر فرمائی ہے وہ اس بات پر محتمل ہے کہ ہر زوجہ پر خواہ وہ حرہ ہو یا باندی، حاملہ ہو یا غیر حاملہ، یہی عدت عائد ہوتی ہے۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ عدت آزاد عورتوں کی ہو یا باندیاں اس میں شامل نہ ہوں۔ نیز حاملہ عورتیں مراد ہوں، غیر حاملہ عورتیں مراد نہ ہوں۔ لیکن سنت بتاتی ہے کہ یہ عدت غیر حاملہ عورتوں کی ہے، اور حاملہ عورتیں خواہ مطلقہ ہوں، یا بیوہ ایک ہی عدت کی تابع ہیں جو وضع حمل ہے۔"

عبداللہ بن عباس اور ابوسلمہؒ نے اس بات میں اختلاف کیا کہ وفات شوہر کے چند روز بعد جس عورت کو نفاس آگیا ہو اس کی عدت کیا ہوگی؟ ابن عباسؒ کے نزدیک دونوں عدتوں میں سے آخری عدت عائد ہوگی۔ ابوسلمہؒ کہتے تھے جس عورت کو نفاس آجائے وہ فوراً حلال ہو جائے گی۔ اتنے میں ابومریرہؓ آئے انہوں نے کہا میں اپنے ابن ابی نعیم ابوسلمہؒ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اس مسئلہ کی وضاحت کے لیے کرباب ام سلمہ کے پاس دریافت حال کے لیے بھیجے گئے۔ وہ آئے اور انہوں نے بتایا کہ وہ کہتی ہیں کہ سببیہؓ کو رسول اللہؐ نے وضع حمل کے فوراً بعد نکاح کی اجازت دیدی تھی۔

ہی ہے۔

(۳) خاص و عام کا بیان

گزشتہ صفحات میں ہم وہ مثالیں پیش کر چکے ہیں جو شافعی نے از روئے سنت عام کے خاص سے متعلق بیان کی ہیں کہ کسی عام سے خاص کب مراد ہوتا ہے۔

بیان قرآن اور مقام سنت سے متعلق شافعی کا مسلک

بیان قرآن اور مقام سنت سے متعلق شافعی کا مسلک وضاحت کے ساتھ ہم نے بیان کر دیا ہے جو یہ ہے کہ پہلے قرآن کو قرآن ہی سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ جیسا کہ صوم و لغان میں ہم دیکھ چکے ہیں۔

قرآن میں جو اصولی اور کئی مسائل بیان کیے گئے ہیں وہ مجمل ہیں۔ سنت نے ان کی تبیین کرتے ہوئے ان کے جزئیات بیان کر دیے ہیں۔ جو نماز، زکوٰۃ، حج، جہاد اور صوم کے ساتھ ساتھ شئون اثرہ اور معاملہ انسان مثلاً عقوبات مانعہ فساد پر حاوی ہیں۔ قرآن نے مبادی اور اصول پر اکتفا کیا ہے۔ سنت نے بیان و تفصیل کا فریضہ انجام دیا ہے۔

اولیٰ احکام (۲)

السُّنَّة

انکارِ سنت

قرآن سے استنباط کرنے کے سلسلہ میں شافعی کا مسلک ہم نے وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا۔ شریعت میں قرآن کی حجیت اور اثبات ایک مسلمان کی نظر میں محتاج دلیل ہے بھی نہیں۔ کیونکہ اثبات شریعت کے لیے جو حجیت قرآن کا انکار کرتا ہے وہ ملت سے خارج ہو جاتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس سے توبہ کرانی جائے۔ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔

لیکن یہاں تک سنت کا تعلق ہے، شافعی کو ایسے لوگوں سے دو چار ہونا پڑا جو حجیتِ سنت کے منکر تھے۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو سرے سے سنت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور وہ بھی جو احکامِ قرآنی سے ماوراءِ سنت کے احکامِ مثبتہ کا انکار کرتے تھے۔ ان کے نزدیک سنت سے قرآن کی تنبیہ تو ہو سکتی ہے لیکن اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اور وہ لوگ بھی تھے جو خبرِ آحاد کی حجیت سے منکر تھے۔

شافعی کو ان سب سے دو چار ہونا پڑا۔ اور انہوں نے دلائل سے یہ بات ثابت کی کہ اثباتِ احکام میں سنتِ حجت ہے، اگرچہ وہ خبرِ آحاد ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ راوی ثقہ ہو۔

کتابِ الام میں سنت کی اصل حجیت سے اختلاف رکھنے والوں سے شافعی کے مجادلات ہوئے ان کا تذکرہ ملتا ہے خواہ یہ منکرین خبرِ آحاد کے منکر ہوں یا قرآن پر سنت سے زیادتی کا انکار کرتے ہوں۔

منکرین حدیث

منکرین حدیث کے افکار و اقوال کا کچھ حصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں۔ یہ طبقات مٹ چکا ہے۔ صرف تاریخ ہی میں اس کا ذکر ملتا ہے۔

شافعی نے الام کی کتاب جماع العلم میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو اس اجماع کے مخالف ہیں، بتایا ہے۔ ان لوگوں کے تین مذہب ہیں اور ہر مذہب میں متعدد فرقے ہیں۔ ایک فریق تو وہ ہے جو سرے سے حدیث و سنت کی حجیت کا انکار کرتا ہے۔ دوسرا فریق حجیت حدیث کا اس صورت میں انکار کرتا ہے کہ قرآن اس کے ساتھ نہ ہو

سوال و جواب

مذہب اول کے سلسلہ ذکر میں شافعی نے کہا ہے :

”مجھ سے ایک شخص نے جو اہل علم میں شمار ہوتا تھا کہا آپ ایک عرب ہیں، اور قرآن آپ ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ آپ دوسروں کے مقابلہ میں اسے زیادہ اچھی طرح یاد کر سکتے ہیں۔ اور اس کے احکام و فرائض حفظ کر سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص قرآن میں شک کرے تو آپ اس سے توبہ کرائیں گے۔ اور وہ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیں گے۔ پھر یہ بتائیے جب قرآن خود کہتا ہے کہ وہ

ہے۔ یعنی اس نے ہر چیز کھول کر بیان کر دی ہے۔ پھر آپ یا کسی اور شخص کے لیے کسی چیز میں جسے خدا نے فرض کیا ہو یہ کہنا کس طرح روا ہو سکتا ہے کہ کبھی کسی حکم کو عام قرار دے دیں۔ کبھی کسی کو خاص کہہ دیں۔ آپ کے پاس جو احادیث ہیں انہیں دوسرے لوگوں نے روایت کیا ہے۔ یہ دو باتیں یا زیادہ راویوں کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہیں۔ میں نے آپ کو اور ان لوگوں کو جو آپ کے ہم مسلک ہیں دیکھا ہے کہ جس کسی سے آپ لوگ ملتے ہیں۔ اس کے صدق و حفظ اور بھول چوک کا ساتھ ساتھ اقرار کرتے ہیں۔ اکثر راویوں کے بارے میں آپ حضرات کا قول ہے کہ فلاں شخص نے فلاں حدیث کے بیان کرنے میں غلطی کی تھی اور فلاں راوی سے فلاں حدیث میں چوک ہوئی۔ پھر اگر کوئی

شخص کسی ایسی حدیث کے بارے میں جس کی رو سے آپؐ نے کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیا ہے یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا۔ اس میں آپؐ سے یا راوی سے چوک ہوئی۔ آپؐ نے یا راوی نے غلطی کی۔ آپؐ نے یا راوی نے جھوٹ بولا۔ تو اس سے آپؐ تو بہ کیوں کرتے ہیں؟ اور اس کی بات کو برا کیوں کہتے ہیں؟ کیا یہ امر جائز ہے کہ قرآن کے ظاہر اور قرآن کے احکام میں فرق کیا جائے؟ وہ بھی ان احادیث کی بنا پر جن کے راویوں کے بارے میں معلوم ہے کہ غلطی کر سکتے ہیں؟ آپؐ لوگ ان کی حدیثوں کو کتاب اللہ کے مقام پر رکھتے ہیں۔ اور انہی حدیثوں کی بنا پر لوگوں کو کسی بات کا حکم دیتے یا اس سے منع کرتے ہیں۔“

(۱) شاطبی نے موافقات میں مخالفین حدیث کی اس رائے کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

”جو لوگ صرف کتاب الہی پر اقتصار و انحصار کرتے ہیں بلاشبہ یہ لوگ سنت کے دائرہ سے خارج ہیں۔ یہ لوگ ہر چیز کے بیان میں صرف کتاب پر بھروسہ کرتے ہیں اور احکام سنت کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ ان کی یہ روش انہیں جماعت سے خارج قرار دیتی ہے۔ یہ لوگ صرف اسی حدیث کی طرف ملتفت ہوتے ہیں اگر وہ کتاب اللہ سے موافق ہو۔ دلیل میں یہ حدیث نبوی پیش کرتے ہیں کہ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

”جو کچھ میں تمہیں دوں، اسے کتاب اللہ پر پیش کر دو۔ اگر وہ کتاب اللہ سے موافق ہو تو میں نے وہ بات کہی ہے اور اگر اس کے مخالف ہو تو میں نے وہ بات نہیں کہی۔ اور میں کتاب اللہ کے خلاف کس طرح کہہ سکتا ہوں جس سے خدا نے مجھے ہدایت بخشی ہے۔“

عبدالرحمن ابن ہدی کا قول ہے کہ زنادقہ اور خوارج نے یہ حدیث گھڑالی ہے کیونکہ یہ الفاظ رسول اللہؐ کے نہیں ہیں۔ ایک بہت بڑی جماعت نے اس کو حدیث ماننے سے انکار کیا ہے۔ اہل علم کے نزدیک اس کی نقل و روایت صحیح اور درست نہیں ہے۔

امرِ عظیم

مذکورہ رائے سنت کو ڈھا دینے والی ہے۔ اور اصل فقہ اسلامی میں اسے ذرا بھی منزلت حاصل نہیں ہے۔ شافعی نے اس پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ رائے ایک بہت بڑے امرِ عظیم پر منہج ہوتی ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نماز، زکات، اور حج وغیرہ فرائض مجملہ کا جو ذکر قرآن میں ہے اور جن کی تبیین سنت نے کی ہے ان کا انحصار صرف قدرِ لغوی پر رہ جائے گا۔ مثلاً از روئے قرآن نماز فرض ہے۔ لیکن کتنی؟ اس کا اطلاق اس لفظ کے کم سے کم معنی پر بھی ہو سکے گا۔ زکات فرض ہے۔ لیکن نصاب کا کوئی سوال نہیں معمولی سا صدقہ بھی زکات میں شامل ہو سکے گا۔ اگر کوئی آدمی دن بھر میں دو رکعتیں بھی پڑھے تو کافی ہے۔ اور وہ کہہ سکتا ہے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں نہیں ہے چونکہ وہ فرض بھی نہیں ہے۔ لہذا نماز اور زکات وغیرہ سب ساقط ہو جائیں گے۔

اس گروہ میں وہ لوگ بھی ہیں جو سنت کو صرف اس صورت میں قبول کرتے ہیں کہ قرآن اس کی تائید میں ہو۔ اس جماعت کا ذکر کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں :

”قرآن میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے بارے میں خبر کا قبول کرنا ضروری ہو گویا یہ لوگ قرآن کے سوا کچھ اور نہیں مانتے اور قرآن میں بھی ناسخ و منسوخ اور خاص و عام کو تسلیم نہیں کرتے۔“

گویا ان کا مسلک یہ ہے کہ سنت کتاب اللہ کے مقابلہ میں شرعِ زائد نہیں معین کر سکتی۔ اس لیے کہ اس کے اس طرح کے احکام قرآن میں نہیں ہیں۔ نہ آیاتِ بیّنات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

خبرِ آحاد

اس گروہ کا تیسرا مذہب جو اہل سنت والجماعت کا مخالف ہے۔ وہ ہے جو خبرِ آحاد کی حجیت کا بالکل انکار کرتا ہے اور ان کا ذرا بھی اعتبار نہیں کرتا۔ یہ لوگ صاف اخبارِ متواترہ یا مستفیضہ مشہورہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ شافعی اس مسلک کے بارے میں اظہارِ رائے کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

”یہ جماعت اس بارے میں ہم سے متفق ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تثبیت

اخبار امت کے لیے لازم ہے۔ یہ لوگ اور اس جماعت کے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ حکام اور مفتیوں میں سے کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ کوئی ایسا فتویٰ دے جو جہتِ احاطہ سے باہر ہو۔ احاطہ سے مراد کتاب اور سنتِ مجتمع علیہا اور اجماعِ تاس ہے۔ مثلاً ظہر میں چار رکعتیں فرض ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مسلمانوں کا کوئی گروہ اس بارے میں مختلف القول نہیں ہے۔ لہذا کسی شخص کے لیے اس باب میں شک کی گنجائش بھی نہیں۔“

منکرینِ حدیث کی یہ قسم وہ ہے کہ صرف وہ حدیثیں اس کے نزدیک قابلِ قبول ہیں جو شک و شبہ سے بالا ہوں۔ اور ان کے احکام میں کسی طرح کی منازعت نہ ہو۔ اس علم کو شافعی نے علمِ احاطہ کا نام دیا ہے۔ جو علم ظاہر و باطن پر حاوی ہے۔

منکرینِ حدیث کی قسمیں

یہ ہیں منکرینِ حدیث کے اقوال جو عامہ مسلمین کے مسلک کے خلاف ہیں۔ ان کو ہم تین گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

- ۱۔ وہ منکرینِ حدیث جو مطلق طور پر حجیتِ سنت کا انکار کرتے ہیں۔
- ۲۔ وہ منکرینِ حدیث جو صرف ان حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو قرآن سے مطابقت رکھتی ہوں۔

۳۔ وہ منکرینِ حدیث جو صرف مستفیض اور مشہور حدیثوں کے قائل ہیں۔ ان تمام اقوال کی مخالفت اور ان تمام گروہوں کا مقابلہ اس نوجوان نے کیا جسے مکہ اور بغداد کے لوگوں نے ناصر الحدیث کا لقب دیا۔ اور تاریخِ فقہ بلکہ تاریخِ فکرِ اسلامی نے جسے ملتزم السنۃ قرار دیا۔ ہماری مراد شافعی رضی اللہ عنہ سے ہے۔

شافعی نے اپنے رسالہ میں حجیتِ حدیث و سنتِ رسول اللہؐ کا اثبات فریقِ اول کے اقوال کا رد کرتے ہوئے کتاب اللہ اور دوسرے دلائل سے کیا ہے جنہیں انہیں کے الفاظ میں مختصر طور پر ہم بیان کرتے ہیں۔

ایمان بالرسولؐ

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان اسی طرح لازم قرار دیا ہے جس طرح خود اپنے لیے۔ ایمان بالرسولؐ کے معنی یہ ہیں کہ رسولؐ کے اقوال و افعال و تقریرات کی اطاعت واجب ہے۔ اور اس واجب کی رو سے سنت نبویہ بھی مشروع کریم کا مصدر ٹھہرتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :

فَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْاٰمِی الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ -

یعنی اللہ پر اور اس کے نبی امی پر ایمان لاؤ، اس کے ارشاد کو تسلیم کرو۔ اس کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

اٰمَنَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَاِذَا كَانُوْا مَعَهُ عَلٰی اَمْرٍ جَمَاعٍ لَّمْ یَذْهَبُوْا حَتّٰی لَیْسَ اَذْنُوْا -

ان دونوں آیتوں سے صریح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان بالرسولؐ اسلام کا جزو ہے، ایمان کا ثمرہ اتباع ہوتا ہے اور یہ بات کسی طرح بھی معقول نہیں قرار دی جاسکتی کہ ایمان بالرسولؐ تو واجب ہو لیکن رسولؐ کے اقوال و افعال اور تقریرات کا اتباع واجب نہ ہو۔

کتاب و حکمت

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں :

رَبَّنَا مَا ابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِکَ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالحِکْمَہُ وَیُزَکِّیْهِمْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ -

نیز اللہ جل ثنا رہ تے فرمایا ہے :

کَمَا أَرْسَلْنَا مِنْكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ - دہم نے تم میں سے تمہارے مابین رسول بھیجا۔ جو تمہارے سامنے ہماری
آیتوں کی تلاوت کرتا ہے۔ تمہیں پاک کرتا ہے۔ اور تمہیں کتاب و حکمت سکھاتا ہے۔
ان آیات میں اور اس طرح کی دوسری آیات میں کتاب سے مراد قرآن اور حکمت
سے مراد سنت نبویہ ہے اس لیے کہ حکمت کا ذکر کتاب کے ساتھ ساتھ آیا ہے۔ اور
اللہ تعالیٰ نے اطاعت رسول لوگوں پر فرض کی ہے، اور لوگوں کو امر رسول کے اتباع
کا حکم دیا ہے۔ لہذا لازمی طور پر کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ کا درجہ آتا ہے جیسا
کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان بالرسول اسی طرح لازم قرار دیا ہے جس طرح ایمان باللہ پس کتاب
اور حکمت کا اقرآن، کتاب و سنت کا اقرآن ہے۔

طاعت رسول

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مومنین پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت اور اتباع فرض کیا
ہے۔ جس کی طاعت واجب ہو اس کے اقوال کی پیروی بھی لازمی ہے۔ جو مخالفت
کرے وہ عاصی ہے۔ لہذا سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم، شریعت غرار میں حجت کی حیثیت
رکھتی ہے۔ معصیت رسول کو، خدا نے خود اپنی معصیت قرار دیا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں
دار و ہوا ہے :

دَمًا كَانَ لِمُؤْمِنٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ
لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا۔
یعنی کسی مومن مرد و مومنہ کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دیں تو
وہ اسے بے چون و چرا تسلیم نہ کرے۔ جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرتا ہے وہ بہت بڑی گمراہی میں مبتلا ہے۔
نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَادُّوا إِلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يَعْنِي اے مسلمانو! اللہ و رسولؐ اور اپنے اولی الامر کی اطاعت کرو، اگر تم میں کوئی تنازعہ پیدا ہو تو
خدا و رسولؐ کی طرف لوٹاؤ، اگر تم خدا پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔
نیز قرآن کریم میں وارد ہوا ہے:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالْقَالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:
مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ۔
یعنی جس نے رسولؐ کی اطاعت کی، اس نے خدا کی اطاعت کی۔
نیز قرآن کریم میں آیا ہے:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا شَهِرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔

حجت لازم

اللہ سبحانہ تعالیٰ نے وعائے رسولؐ کو وعائے بعض کی طرح نہیں قرار دیا ہے۔ نہ رسولؐ
کی مخالفت کو دوسروں کی مخالفت کی طرح مانا ہے۔ بلکہ مخالف حکم رسولؐ کو نامسلمان قرار
دیا ہے۔ تو جب صورت حال یہ ہے تو آپؐ کے احکام و اقوال سنت متبعہ اور حجت لازم
ہوئے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

لَا تَجْعَلُوا دَعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ وَقَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ
يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لَئِذَا فَلِيَ حَذَرُ الَّذِينَ يَخِافُونَ عَنْ أَمْرٍ أَنْ تَصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ
أَوْ يَصِيبَهُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ
نیز ارشادِ الہی ہے۔

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمَا إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يُعْرِضُونَ
وَأَنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ
يَخَافُونَ أَنْ يَحْجِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ -
اِنسا كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن
يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون ومن يطع الله ورسوله
ويحش الله ويطقه فأولئك هم الفائزون -

رسول کا فیصلہ خدا کا فیصلہ ہے

اس طرح اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ رسولؐ کے پاس فیصلہ کرنے کے لیے جانا، گویا خدا
سے فیصلہ طلب کرنا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے حاکم بھی ہیں اور جب
رسولؐ خدا کا حکم واجب التسلیم ٹھہراتو گویا رسولؐ کا حکم مان کر خدا کا حکم ماننا۔ خدا نے یہ بھی بتا دیا
کہ جو اس کا حکم ہے وہی رسولؐ کا حکم ہے۔ اور ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ سنت رسولؐ
درحقیقت شریعت ہی ہے۔

تبلیغ رسالت کا حکم

اللہ سبحانہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ اپنی رسالت کی تبلیغ کریں، شریعت
کی تبیین کریں، وحی کی پیروی کریں۔

آپ کی تبلیغ یہ تھی کہ آپ نے لوگوں کے سامنے قرآن پیش کیا یہی تبیین بھی تھی پس شریعت جس طرح قرآن ہے اسی طرح اقوال رسول علیہ السلام بھی ہیں۔ اس لیے کہ یہ بلاغ للناس اتباع وحی ہی تو ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَ اتَّبِعْ مَا اَوْحٰی اِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَعْرِضْ عَنْ الْمُشْرِكِیْنَ - (یعنی: اے نبی! جو کچھ تیرے رب کی طرف سے وحی آتی ہے اس کی پیروی کر۔ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور مشرکین سے گریزاں رہ۔)

اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

لَا تَجْعَلْنَا عَلَىٰ شَرِیْعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ - (یعنی: ہم نے تجھے شریعت دی ہے، اس کی پیروی کر، ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کر جو نادان واقف ہیں۔)

تبلیغ کا حکم خدا نے اپنے رسول کو ان الفاظ میں دیا ہے :

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ -

یعنی: اے رسول! اللہ نے جو وحی تجھ پر اتاری ہے اس کی تبلیغ کر، اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو گویا پیام رسالت نہ پہنچایا، اللہ تعالیٰ تجھے لوگوں کے شر سے ہر طرح محفوظ رکھے گا۔

تبلیغ اور اتباع وحی کی شہادت اللہ تعالیٰ ان الفاظ میں دیتا ہے :

وَكَذَٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحًا مِنْ اَمْرِنَا، مَا كُنْتَ تَدْرٰی مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاٰیٰتُ اٰنْ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ اِنْشَآءً نَّهْدٰی بِهِ مِنْ نِّشَآءٍ مِنْ عِبَادِنَا وَاَنْتَ لَهْدٰی اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَآئِفَةٌ مِنْهُمْ اَنْ يُضْلَوْكَ وَ مَا یُضْلَوْنَ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ - وَمَا یُضْرُوْنَكَ مِنْ شَیْءٍ وَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ

والحکمتہ وعلمک مالہ تکن تعلمہ وکان فضل اللہ عظیمًا۔

اس آیت نیز آیات سابق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے تھے اپنی طرف سے نہیں فرماتے تھے بلکہ وہ حقیقت وہ حکم خداوندی ہوتا تھا جیسا کہ خود آپ نے فرمایا ہے :

”خدا نے جس چیز کا حکم دیا، میں نے تمہیں اسی بات کا حکم دیا ہے۔ ایسی کوئی چیز

نہیں چھوڑی۔ اسی طرح خدا نے تمہیں جس چیز سے منع کیا ہے، میں نے بھی

اسی کی ممانعت کی ہے۔ اور ایسی کوئی چیز نہیں چھوڑی۔“

پس جب کہ صورت احوال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اقوال اور آپ کے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کا بیان ہیں تو بے شک مسلمانوں کو حق ہے کہ ان سے حجت پکڑیں، اور اس نور کی روشنی میں امر الہی کی معرفت حاصل کریں۔

قرآن سے تائید

اسی طرح شافعی وہ آیات قرآنیہ بھی پیش کرتے ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ سنت فقہ اسلامی کے مصادر میں سے ایک اہم مصدر ہے۔ بلکہ یہ ایسا علم ہے جو اپنے مرتبہ میں قریب قریب کتاب الہی کا ہم پایہ ہے۔

شافعی کو شاید اس استدلال کی ضرورت نہ پیش آتی اگر زنادقہ اور خوارج نے جو بظاہر اسلام کا جامہ پہنے ہوئے تھے اور درحقیقت اسلام سے کوسوں دور تھے، اور مسلمانوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے کے درپے تھے، یہ ہم نہ چلائی ہوتی۔ چنانچہ خوارج تو حکم رجم دزانی کو سنگسار کر دینے کی سزا کا بھی انکار کرتے تھے کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

چنانچہ عبدالرحمن بن ہدی نے ان زنادقہ اور خوارج کا ذکر کیا ہے جو سنت کے منکر اور اس سے حجت لانے کے مخالف تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جمیع حدیث منسوب ہے کہ :

میرے جس قول کی روایت تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ کے سامنے پیش کرو

اگر میرا وہ قول کتاب اللہ سے موافق ہو تو بے شک وہ میرا قول ہے، اور کتاب اللہ سے مخالف ہو تو پھر وہ میرا قول نہیں ہے۔ اور میں کتاب اللہ کے خلاف کس طرح کوئی بات کہہ سکتا ہوں جب کہ اس نے مجھے ہدایت بخشی ہے؟ زنادقہ اور خوارج کی وضع کی ہوئی ہے۔

لیکن استاذ حضرت سی رحمۃ اللہ نے کلام شافعی کے سیاق و اسلوب سے یہ مستنبط کیا ہے کہ مسائل فروعی میں سنت سے احتجاج کرنے سے اختلاف کرنے والے لوگ معتزلہ تھے۔ کیونکہ یہ لوگ اس باب میں شہرت رکھتے تھے کہ آثار کا علم نہیں رکھتے۔ شافعی نے یہ بھی ایک موقع پر ذکر کیا ہے کہ شہر آحاد کے منکرین بصرہ میں ہیں، اور بصرہ بہت عرصہ سے اعتزال کا گوارہ چلا آ رہا تھا۔ ابن قیم نے بھی اپنی کتاب میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ فروع میں سنت سے احتجاج کا انکار کرنے والے لوگ زیادہ تر زنادقہ اور کچھ خوارج تھے جیسا کہ عبدالرحمن بن ہدی نے کہا بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ زنادقہ اپنا اصل رنگ چھپانے کے لیے بظاہر معتزلی بن گئے ہوں۔

اخبار آحاد کی حیثیت

اب ان لوگوں کا ذکر مقصود ہے جو اخبار آحاد کے منکر ہیں۔ اخبار آحاد سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو غیر متواتر اور غیر مشہور ہیں۔ بعض علما عمل میں انہیں رو بہ کار نہیں لاتے، کیونکہ ان کی حیثیت ظنی ہے۔ اور راویوں کی جانب سے تدلیس اور کذب کا احتمال ہے کیونکہ اہل اہوا و بدعت نے اسی دروازے سے وہ حدیثیں پھیلا دی ہیں جو دراصل قول رسول پر مبنی نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بات سخت دشوار ہو گئی کہ طیب سے خبیث کا امتیاز کیا جاسکے۔

لیکن شافعی رضی اللہ عنہ اخبار آحاد کی حجیت کے قائل ہیں اور متعدد مواقع پر انہوں نے اپنے اس مسلک کو ثابت کیا ہے۔ ان کے مناظرات، کتابت، اور اطوار سے متعلق جو کتابیں

ہیں ان میں یہ مسلک بکثرت ملتا ہے۔ امام صاحب کی یہ دلیلیں ”الرسالہ“ اور ”کتاب جرایع العلم“ نیز ”کتاب اختلاف الحدیث“ میں مدون کر دی گئی ہیں۔
ضروری ہے کہ ان دلیلوں پر ہم ایک نظر ڈال لیں۔

قیاس بھی ایک دلیل ہے

اخبار آحاد کی حجیت کے بارے میں امام شافعی کے دلائل میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ قرآن کریم اور اخبار مستفیضہ سے شریعت میں جو امور ثابت ہیں ان پر قیاس کرتے ہوئے بھی خبر آحاد کی حجیت ثابت ہے۔

نص قرآن کریم اور سنت سے ثابت ہے کہ معاملات میں دو مردوں یا ایک مرد، اور دو عورتوں کی گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا۔ زنا کے مقدمہ میں چار گواہوں کی گواہی پر فیصلہ ہو گا۔ حدود و قصاص کے جملہ معاملات میں دو گواہوں کی شہادت فیصلہ کے لیے کافی ہے۔ عورتوں کے جن معاملات کو صرف عورت ہی جان اور سمجھ سکتی ہے ان میں صرف ایک عورت کی شہادت کافی ہے۔ جمہور علماء کا اس مسلک پر اتفاق ہے اور فیصلہ ہمیشہ کذب کے مقابلہ میں صدق کے ترجیحی پہلو کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے۔

پس یہ صورت اگر اخبار آحاد کے ساتھ ہو تو اخبار آحاد پر عمل بھی واجب ہوا کیونکہ رادی اگر عادل، ثقہ، ضابط اور متقی ہے تو کذب کے مقابلہ میں صدق کا پلہ بھاری ہے۔ اور قیاس بالکل درست ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول کو ایک یا دو ثقہ راویوں کی روایت کی بنا پر قبول کر لینا ویسا ہی ہے جیسے ایک یا دو گواہوں کی گواہی قبول کر لینا بلکہ عام گواہی کے مقابلہ میں حدیث کا قبول کر لینا اوئی ہے کیونکہ کوئی عادل، ثقہ، اور ضابط شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ: ”جس نے میرے بارے میں ایسی بات کہی جو میں نے نہیں کہی ہے اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔“

ایک اور دلیل

حجیت اخبار آحاد کے سلسلہ میں امام شافعی کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس شخص کو دعائے خیر دی ہے جو دو حدیث سننے، اسے یاد رکھے، اسے محفوظ رکھے، اور دوسروں تک پہنچا دے۔ کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سننے والا غیر فقیہ ہو، اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ فقیہ ہو۔ مگر ایسے تک پہنچا دے جو اس سے زیادہ فقیہ ہو۔ ظاہر ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہر شخص کے لیے ہے خواہ وہ کوئی فرد واحد ہو، یا جماعت۔

صحابہ اور اخبار آحاد

اخبار آحاد کی حجیت کے سلسلہ میں امام شافعی کی تفسیری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام اخبار آحاد پر عمل کیا کرتے تھے۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مابین موجود تھے۔ اگر خبر آحاد و عام کے لیے کافی نہ ہوتی تو ضرور آپ اس امر کی وضاحت فرمادیتے اور یہ بات تبلیغ رسالت اور بیان شریعت کے لیے ضروری بھی تھی۔ لیکن خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ احکام کے لیے فرد واحد کو کافی سمجھتے تھے۔ اگر بیان شریعت فرد واحد سے روانہ ہوتا اور روایت بعید جماعت کے قابل قبول نہ ہوتی تو کیونکر ممکن تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیان شریعت اور روایت حدیث کے لیے فرد واحد کو منتخب فرماتے۔

اس سلسلہ میں امام صاحب نے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم صرف چند پر اکتفا کرتے ہیں:

— آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی جس کی رو سے بیت المقدس کی بجائے کعبہ قبلہ قرار پایا۔ جو لوگ قبا میں تھے وہ بیت المقدس کی طرف رخ کیے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے۔ اتنے میں ایک آنے والا آیا اور اس نے کعبہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کیا۔ لوگوں نے عین حالت نماز میں اپنا رخ بدل دیا۔ اور بیت المقدس کے بجائے کعبہ کی طرف منہ کر لیا۔ اور یہ اہل قبا کون تھے؟

سابقین انصار۔

فقہ

لیکن انہوں نے یہ سوال نہیں اٹھایا کہ ہم خبر واحد پر کس طرح اعتماد کر لیں؟

اور خبر واحد کی بنا پر تحویل قبلہ کا اعلان انصار نے مان ہی لیا تھا تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کیوں نہیں ٹوکا؟ اور کیوں نہیں فرمایا کہ تمہیں اس وقت تک قبلہ تبدیل نہیں کرنا چاہیے تھا جب تک میرے قول کی حجت تم پر نہ ثابت ہو جاتی؟ یا یہ حدیث تمہیں ایک جماعت کی طرف سے نہ ملتی۔ یا کم از کم ایک سے زیادہ راویوں نے یہ روایت تم تک پہنچائی ہوئی؟

۔۔ انس بن مالک کی روایت ہے :

”ابو طلحہ، ابو عبیدہ، ابن الجراح اور ابی بن کعب کو میں کھجور کی شراب پلا رہا تھا کہ اتنے میں ایک آدمی آیا اور اس نے کہا،

”شراب حرام ہو گئی!“

یہ سنتے ہی ابو طلحہ نے کہا،

انس اٹھو، اور شراب کے اس کنٹر کو لٹھا دو۔

میں اٹھا، اور میں نے اس کے پچھلے حصہ پر ایک ضرب موری کے سامنے لگائی

اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا اور ساری شراب بہہ گئی!“

روایت میں جن اصحاب کا ذکر کیا گیا ہے یہ بڑے پایہ کے لوگ تھے۔ ان کا پایہ علم بھی

بہت اونچا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ عالی میں شرفِ تقرب سے بھی بہرہ ور تھے۔

صحبت نبوی کے اس مرتبہ پر فائز تھے جس سے کوئی عالم انکار نہیں کر سکتا۔ جس وقت یہ بادہ

ہام سے لطف اندوز ہو رہے تھے، شرابِ حلال تھی، لیکن آنے والا جب آیا اور اس نے

تحریمِ خمر کی خبر دی تو ابو طلحہ نے فوراً شراب کا کنٹر توڑ دینے کا حکم دیدیا۔ نہ انہوں نے، نہ

حاضرین نے، نہ حاضرین میں سے کسی نے یہ سوال اٹھایا کہ ہم تو شراب کو حلال سمجھتے ہیں جب

تک خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ مل لیں، نہ پوچھ لیں۔ یا خبر عامہ ہمارے پاس نہ

آجائے ہم یہ بات نہیں مان سکتے۔

۔۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو منیٰ میں لوگوں کے پاس بھیجا کہ

انہیں سورہ توبہ سنا دیں۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر خبر واحد کو قبول کرنے کے خلاف ہوتے تو تنہا حضرت علی کو نہ بھیجتے۔

— • متعدد جگہوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمال بھیجے۔

لیکن کسی جگہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عامل پہنچا ہو اور وہاں کے لوگوں نے کہا ہو کہ تم تنہا یہ خبر لائے ہو، اور ہم خبر واحد نہیں مان سکتے۔ جب تک کہ وہ خبر کافی یا مشہور نہ ہو۔ یا کم از کم ایک سے زیادہ راوی اس کے حامل نہ ہوں۔

پس خبر واحد کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ایسی حجت ہے کہ اس کے بعد کسی مزید حجت اور برہان کی ضرورت نہیں۔

مذکورہ تمام اخبار، اخبار مستفیضہ مشہورہ میں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ میں، اور معاملات و مسائل میں خبر واحد کو کافی سمجھتے تھے۔

ایک اہم نکتہ

خبر واحد کی حجت کے سلسلہ میں امام شافعی کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی وقت بارہ آدمیوں کو بارہ مختلف مقامات کے بادشاہوں کے پاس دعوت اسلام دینے کے لیے بھیجا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والیوں کو جو مکاتیب ارسال فرماتے تھے وہ بھی ایک ہی صحابی کے ہاتھ بھیجتے تھے۔

لیکن کسی والی نے بھی ترک انفاذ امر کی جرأت اس بنیاد پر نہیں کی کہ پیامی صرف ایک ہے، اس پر کیسے بھروسہ کر لیا جائے۔ یہ بات تو کئی آدمیوں کے ذریعہ سے پہنچی چاہیے۔

اس سے ثابت ہوا کہ کسی امر کے انفاذ و ترویج کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ اگر ایسا

ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز کسی فرد واحد کے ہاتھ نہ اپنا مکتوب بھیجتے، نہ پیام، اور جن لوگوں کے پاس یہ پیام یا مکتوب پہنچتا وہ ضرور شک و شبہ میں مبتلا ہو جاتے۔

حجیت خبر آحاد

پانچویں دلیل حجیت خبر آحاد کے سلسلہ میں امام شافعی یہ لاتے ہیں کہ خود صحابہ کرام

خبر واحد کو تسلیم کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ ان کے سامنے اگر کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہوتا جس کے بارے میں کتاب اللہ کے اندر کوئی حکم نہ ہوتا تو وہ سنت رسولؐ کی جستجو کرتے اور خبر کا قہر اخبار مشہورہ، اور اخبار خاصہ بے تاہل قبول کر لیتے۔ اس طرح کے واقعات و امثال اتنے زیادہ ہیں کہ حد شمار سے خارج ہیں۔ اور اگر ان کے سامنے کوئی حدیث بھی نہ ہوتی تو اپنی رائے سے فیصلہ کر دیتے۔ اور پھر بعد میں جب حدیث کا سراغ مل جاتا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے اور حدیث پر عمل کرتے۔

مثلاً عمر بن الخطاب مقتول کی دیت اس کے دادھیانی رشتہ داروں کو دلاتے تھے۔ اور بیوی شوہر کی دیت میں سے کچھ بھی نہیں پاتی تھی۔ یہاں تک کہ ضحاک بن سفیان نے انہیں بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایشم صہبائی کی دیت کے سلسلہ میں تحریر فرمایا تھا کہ اس کی بیوی بھی وارث ہوگی۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

اسی طرح ایک مرتبہ عمرؓ نے لوگوں سے سوال کیا:

”کیا کوئی شخص ایسا ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنین کی دیت کے بارے میں کچھ سنا ہو؟“

یہ سن کر حمل بن مالک بن النابغہ کھڑے ہوئے اور انہوں نے کہا:

”میرے دو بیویاں تھیں۔ ایک مرتبہ میں نے ایک بیوی کو خیمہ کی میخ سے مارا جس سے

حمل ساقط ہو گیا، جنین مردہ تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں

یہ فیصلہ کیا ہے کہ دیت تو نہیں دلائی، کچھ جرمانہ کے طور پر عاید کر دیے تھے۔“

یہ سن کر عمرؓ نے کہا:

”اگر یہ بات معلوم نہ ہو جاتی تو میرا فیصلہ کچھ اور ہوتا!“

امام شافعی نے مذکورہ دونوں مثالوں پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”اگر خبر واحد کا رو کر دینا کسی کے لیے جائز ہو سکتا تھا تو اس کے سب سے زیادہ

اہل حضرت عمرؓ تھے۔ وہ ضحاک سے کہہ سکتے تھے، تم نجد کے رہنے والے

ہو، اور حمل بن مالک سے کہہ سکتے تھے تم تہامہ کے باشندے ہو تم دونوں کو اللہ تعالیٰ نے دیدار رسولؐ کے شرف سے نہیں نوازا۔ اور اگر شرف صحبت حاصل بھی ہے تو بہت مختصر۔ اور میں ہمیشہ آپؐ کے دامن سے وابستہ رہا۔ اس طرح میرے ساتھی ہاجرہ اور انصار، پھر یہ کیسے ہوا کہ یہ بات ہمارے اور ہماری جماعت کے علم میں تو نہیں آئی اور تم نے جان لی؟ اور روایت بھی تم اکیلے کر رہے ہو۔ جس میں بھول چوک کا امکان ہے۔“

لیکن عمرؓ نے یہ کچھ نہیں کہا،

ضحاک اور حمل کی روایت میں انہیں حق کا جلوہ نظر آیا، اور اس کی پیروی کر لی،

اور اپنی پہلی رائے سے رجوع کر لیا۔

پہلے وہ مقتول کی دیت میں اس کی بیوی کو کوئی حصہ نہیں دیتے تھے، اب دینے لگے۔

پہلے وہ جنین کی دیت سواونٹ — اگر وہ زندہ ہو — دلاتے تھے، اور مردہ کے سلسلہ میں کچھ نہیں۔ اب حمل کی روایت پر عمل کرنے لگے۔

حضرت عمرؓ کا مسک

بعض اوقات حضرت عمرؓ خبر واحد کو کافی نہیں سمجھتے تھے جب تک اس کی تائید و توثیق دوسرے ذرائع سے نہ ہوئے۔ اس کی توجیہ کرتے ہوئے ”الرسالہ“ میں امام شافعیؒ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس کے تین وجوہ تھے:

۱۔ احتیاط — اگرچہ ان کے (حضرت عمرؓ کے) نزدیک خبر واحد حجت ہے لیکن اگر یہی خبر دو یا نہ زیادہ نادلوں سے مل جائے تو اس کا وزن اور بڑھ جائے گا۔ یہ حدیث شہادت کے لیے دو آدمی کافی ہیں۔ لیکن اگر دو دو کے بجائے دس گواہ مل جائیں تو اور زیادہ

اچھا ہے۔

- ۲۔ یہ احتمال بھی ہے کہ عمرؓ کا توقف مخبر کی عدم معرفت پر مبنی ہو، کیونکہ وہ غیر معروف کی خبر تسلیم نہیں کرتے تھے۔
- ۳۔ یہ بھی محتمل ہے کہ عمرؓ کے نزدیک مخبر کا قول غیر مقبول ہو۔ لہذا اس کی خبر وہ رد کر دیتے ہوں۔ یہاں تک کہ وہی قول کسی ایسے شخص سے مل جائے جس کا قول ان کے نزدیک قابل قبول ہو۔

غرض شافعی نے صحابہ کرام کے قبول روایات آحاد کے مسئلہ بیان کرنے کے بعد تابعین اور تبع تابعین کی بھی بہت سی مثالیں اس ذیل میں پیش کی ہیں۔ اور ثابت کیا ہے کہ یہ حضرات خبر آحاد پانے کے بعد اپنی رائے ترک کر دیا کرتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں:

”مجھے فقہاء مسلمین کا ایک واقعہ بھی ایسا نہیں معلوم کہ کسی نے خبر واحد کی تثبیت میں اختلاف کیا ہو۔“

قرآن اور خبر آحاد

گو امام شافعی خبر واحد کو مانتے تھے اور اسے عمل میں حجت قرار دیتے تھے۔ لیکن وہ اسے مرتبہ قرآن میں نہیں رکھتے تھے، نہ سنت مجمع علیہا کا درجہ دیتے تھے۔ بلکہ خبر آحاد کا مرتبہ احتجاج ان دونوں کے بعد تسلیم کرتے تھے۔ کیونکہ کتاب الہی اور سنت مجمع علیہا قطعی الثبوت ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں شک کرنے والا دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

”جو شخص کتاب (قرآن)، اور سنت مجمع علیہا کے قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔

اس سے توبہ کرانی چاہیے۔ کیونکہ خبر خاصہ ہر ایک پر لازم ہے اور عمل میں اس کی حیثیت مسلم ہے۔ کسی شخص کو اس کے رد کر دینے کا حق نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے صادق القول گواہوں کی گواہی رد نہیں کی جاسکتی۔ البتہ ایسی خبر کو جو بطریق افراد پائی گئی ہو کوئی قبول نہیں کرتا یا اس میں شک کرتا ہے تو اس سے

توبہ نہیں کرائی جائے گی۔“

گویا خبر آحاد کے بارے میں امام صاحب کا مسلک یہ ہوا کہ خبر آحاد عمل میں — نہ کہ اعتقاد میں — حجت ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں شک کرتا ہے تو وہ کسی عقوبت اور سزا کا مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس پر عمل لابدی ہے — دلائل گزشتہ صفحوں میں بیان کیے جا چکے ہیں —

اہم شرط

احادیث آحاد کے قبول کرنے میں شافعی راوی کے لیے بڑی دقیق شرطیں عاید کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ راوی کو اپنے دین میں ثقہ، اور صدق قول میں معروف ہونا چاہیے۔

اس راوی کی حدیث ہرگز نہیں قبول کی جائے گی، جس کا صدق معروف نہ ہو، یا جو غیر متدین ہو۔

۲۔ راوی کو عقیل و فہیم بھی ہونا چاہیے جو حدیث وہ بیان کر رہا ہے اس کا مفہوم وہ اچھی طرح سمجھ رہا ہو۔

۳۔ راوی ضابط بھی ہو، یعنی اس کا حافظہ قوی ہو۔ اور جس حدیث کو وہ روایت کر رہا ہے وہ اسے زبانی بھی یاد ہو۔

۴۔ یہ بھی ضروری ہے کہ راوی، جس راوی سے حدیث کی روایت کر رہا ہے اس سے خود اس نے بہ نفس نفیس سماعت کی ہو۔ ورنہ پھر وہ مدلس قرار دیا جائے گا۔

۵۔ اہل علم کی احادیث سے یہ حدیث مخالف نہ ہو۔

حدیث مرسل

اس میں کوئی شبہ نہیں شافعی حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں اور اسے حجت تسلیم کرتے ہیں۔

مرسل حدیث وہ ہے جس کی سند تابعی پر ختم ہو جاتی ہو، اور اس صحابی کا ذکر نہ ہو جس سے وہ تابعی روایت کر رہا ہے۔

شافعی حدیث مرسل قبول تو کرتے ہیں لیکن چند دقیق شرطوں کے ساتھ۔ نہ تو وہ حدیث مرسل کو علی الاطلاق تسلیم کر لیتے ہیں جیسا کہ بعض علماء کا مسلک ہے، نہ وہ اسے علی الاطلاق رد کرتے ہیں جیسا کہ بعض علماء کا اصول اور طریقہ ہے۔ شافعی کا موقف رد کرنے والوں اور قبول کرنے والوں کے بین بین ہے۔ وہ ایسے تابعی کے مراسیل قبول نہیں کرتے جس نے بہت سے صحابہ کا شرفِ صحبت نہ حاصل کیا ہو۔ وہ صرف انہیں کہا تہ تابعین کے مراسیل قبول کرتے ہیں جنہوں نے بہت سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسبِ فیض کیا ہو۔ چنانچہ

— جس تابعی کبیر نے ارسال کیا ہو، شافعی دیکھتے ہیں کہ مامون حفاظ حدیث نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سند کے ساتھ ویسی ہی روایت کی ہے جو اس روایت مرسل سے ملتی جلتی ہو تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں کیونکہ اس طرح حدیث مرسل کی صحت پر دلالت واضح مل گئی۔

— امام شافعی یہ بھی کرتے ہیں کہ کسی مرسل حدیث کو دیکھتے ہیں کہ اس کی تائید کسی دوسری

(۱) حدیث مرسل کے سلسلہ میں علماء حدیث اور فقہاء کے تین مذاہب ہیں :

۱۔ حدیث مرسل ضعیف ہے وہ رد کر دی جائے گی نہ اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ امام نووی نے التقریب میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین کا مسلک یہی ہے۔ نیز فقہاء اور اصحاب اصول کی بڑی تعداد بھی اسی طرف گئی ہے۔

رد کرنے کی علت یہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والا کون صحابی ہے اور اس کا پایہ علم کیا ہے؟ اور یہ اصول ہے کہ جو روایت کسی مجهول شخص سے کی گئی ہو وہ رد کر دی جائے گی کیونکہ جس اصل راوی کا نام تک نہیں معلوم اس کی روایت سوا اس کے کہ رد کر دی جائے اور کیا کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حدیث مرسل علی الاطلاق قبول کر لی جائے گی۔ امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ جمہور کا مذہب یہی ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب شافعی کا ہے جو رد و قبول کے بین بین ہے۔ وہ ان مراسیل کو قبول کرتے ہیں جو کہا تہ تابعین پر منتهی ہوتی ہوں۔

مرسل حدیث اہل علم نے دوسری سند کے ساتھ قبول کی ہے یا نہیں؟ کی ہے تو یہ ان کے نزدیک قبول کر لینے کی معقول دلیل ہے۔ لیکن ہر حال اس کی حیثیت حدیث ما قبل کے مقابلہ میں ضعیف ہوگی۔ کیونکہ مرسل سابق دراصل حدیث مسند ہے۔ اور بلاشبہ مرسل سے مسند زیادہ قوی ہوتی ہے۔

—۔ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کا قول اگر مرسل سے موافقت رکھتا ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ مرسل اصل صحیح پر مبنی ہے، تو اس مرسل کو مانا جائے گا، لیکن اس کا مرتبہ نسبتاً کم ہوگا۔

—۔ اگر اہل علم کی کچھ جماعتیں کسی مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہوں تو اس مرسل کو تسلیم کر لیا جائے گا، اور یہ قبول مرسل کا آخری درجہ ہوگا۔

اگر کوئی حدیث مرسل، مذکورہ امور اربعہ میں سے کسی ایک کی حد کے اندر نہ آتی ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا، تو نہ وہ کسی عمل میں قبول کی جائے گی، نہ اس کا ماننا اور تسلیم کرنا کسی پر لازم ہوگا۔

مذکورہ مبحث سے یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ امام شافعی مرسل حدیث کو صرف دو صورتوں میں قبول کرتے ہیں۔ یا تو کبار تابعین میں سے کسی ایسے صحابی نے ارسال کیا ہو جو بہت سے صحابہ سے مل چکا ہو۔ اور یا مذکورہ دلائل اربعہ میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتا ہو۔ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ حدیث مرسل اپنی قبولیت میں مسند کے برابر قوی نہیں ہوتی۔

۱۔ سنت مخالف قرآن نہیں ہو سکتی

امام شافعی کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی مخالف ہو یا کسی غیر منسوخ نص محکم سے تناقض رکھتی ہو۔ البتہ سنت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو ناسخ اور منسوخ کی معرفت جس کا مسئلہ یہ ہے کہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا، اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کسی دوسری سنت کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ مثال میں وہ تحویل قبلہ کا مسئلہ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ نے پہلے پہل اپنے رسولؐ پر یہ فرض کیا تھا کہ وہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کریں۔ پس جب تک رسول اللہؐ ادھر منہ کر کے نماز پڑھتے رہے کسی کے لیے جائز نہ تھا کہ کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھتا اور جب اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کی حیثیت قبلہ منسوخ کر دی، اور رسول اللہؐ اور مسلمان کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے لگے تو اب قیامت تک کسی کے لیے جائز نہ رہا کہ کعبہ کو چھوڑ کر بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے۔ اور یہ دونوں عمل اپنے اپنے وقت میں بالکل حق تھے۔ تحویل قبلہ کا مسئلہ کتاب اور سنت دونوں سے ناسخ و منسوخ کا ثبوت ہے۔“

گویا امام صاحب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ قبلہ بیت المقدس اور بیت الحرام کا قبلہ کی حیثیت سے تعین، صرف کتاب اللہ ہی سے نہیں ثابت ہے بلکہ سنت سے بھی ثابت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب کعبہ کو قبلہ قرار دیا تو رسول اللہؐ نے اپنے عمل (سنت) سے اسے بیان کر دیا۔ یعنی ایک کو منسوخ کر دیا، دوسرے کو متعین کر لیا۔

۲۔ ناسخ اور منسوخ حدیث

اختلاف بین الاحادیث کی دوسری قسم یہ ہے کہ ناسخ کون ہے اور منسوخ کون اس کی معرفت ہی نہ ہو۔ امام شافعی اس صورت مسئلہ کی بھی دو قسمیں کرتے ہیں۔

۱۔ یہ کہ مختلف فیہ حدیثوں میں توفیق اور تطبیق ممکن ہو، اور اختلاف صرف ظاہر قول میں ہو۔ معنی اور میں نہ ہو۔ پس اگر کسی طرح بھی توفیق ممکن ہے تو پھر اس کو لیا جائے گا، اور اختلاف کو اس وقت تک کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی جب تک توفیق کی کوئی بھی صورت ممکن ہے۔

۲۔ اگر توفیق کی کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو یعنی اختلاف صرف ظاہر قول میں نہ ہو، معنی اور ظاہر دونوں میں ہو تو اس سلسلے میں امام شافعی کے تین مسلک ہیں:

۔۔ دو مختلف المعنی حدیثوں کے مابین تقدم و تاخر فرض کیا جائے گا۔ متاخر حدیث متقدم حدیث کی ناسخ قرار دی جائے گی۔ اور اس کے راوی کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اسے

لنسخ کا علم نہیں تھا، اس لیے روایت کر ڈالی۔

۔۔۔ دو مختلف المعنی حدیثوں کی سند پر لکھی جائے گی۔ جس حدیث کی سند قوی ہوگی وہ قبول کر لی جائے گی، جس کی کمزور ہوگی وہ رد کر دی جائے گی۔

۔۔۔ دو مختلف المعنی حدیثوں میں جو حدیث کتب اللہ یا رسول اللہ کی سنت ثابتہ سے زیادہ قریب ہوگی، یا ایسے شواہد ہوں جو اس کے معنی کی تائید قرآن، یا سنت نبوی سے کرتے ہوں وہ قبول کر لی جائے گی۔

امام شافعی اس کے قائل ہی نہیں ہیں کہ کوئی دو حدیثیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو مختلف المعنی ہوں اور ان میں تو فیق نہ دی جاسکے، یا ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یا ناسخ اور منسوخ کی معرفت نہ ہو سکے۔

مقامِ سنت

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مقام اور حیثیت پر بھی گفتگو کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ پانچ صورتوں میں اسے کتاب اللہ سے نسبت حاصل ہے۔
۱۔ قرآن کی مجمل کی، سنت تفصیل کرتی ہے، مثلاً قرآن میں فرض نمازوں کا ذکر مجمل طور پر آیا ہے۔ سنت ان کی تفصیل بتاتی اور ان کے اوقات کی تعیین کرتی ہے۔

۲۔ سنت اس عام کو بیان کرتی ہے جو از روئے قرآن عام ہے۔ اور اس عام کو بھی بیان کرتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے خاص مراد لیا ہے۔

۳۔ فرائض جو نص قرآنی سے ثابت ہیں لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے از روئے وحی ان میں ضروری احکام کا اضافہ فرمایا ہے۔

۴۔ سنت نبوی سے ایسے احکام بھی ملتے ہیں جن پر قرآن کی کوئی نص نہیں ہے۔ اور یہ صورت نص قرآن پر کسی طرح کی زیادتی نہیں ہے۔

■۔ ناسخ اور منسوخ پر سنت سے استدلال۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

”قرآن رسول کریمؐ پر نازل ہوا تھا۔

رسول کریمؐ نے اس قرآن کو اپنے عمل سے برت کر دکھا دیا۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے آں حضرتؐ کے صفات عالیہ اور کردار گرامی کے بارے میں ایک شخص نے سوال کیا،

حضرت عائشہؓ نے جواب دیا، ”کیا تم نے قرآن نہیں پڑھا، آں حضرتؐ کی برت اس کے سوا اور کیا تھی؟“

اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا بیان، اس کی تشریح، اس کی تعبیر صرف سنت ہی سے ممکن ہے۔ اگر کوئی شخص اس اہم مصدر کو سامنے سے ہٹا دیتا ہے، وہ اسلام پر ایک طرح کا پروہ ڈال دیتا ہے۔“

قرآن کا بیان سنت سے

علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کے احکام و مطالب کے فہم و ادراک میں سنت نبوی سے مدد لینا ضروری ہے کیونکہ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جسے یہ زعم ہو کہ وہ سنت شریفہ نبویہ سے استعانت کے بغیر فہم قرآن اور معرفت احکام قرآنی پر قادر ہے۔ کوئی شبہ نہیں ہمیشہ کچھ ایسے لوگ رہے ہیں جو منکر سنت تھے لیکن انہیں مسکت جواب بھی ملتے رہے۔ ایک منکر سنت نے مطرف بن عبد اللہ سے کہا:

”قرآن کے سوا ہم سے کچھ اور نہ بیان کرو۔“

مطرف نے اس سے کہا،

”ہم قرآن کے سوا کچھ اور نہیں پیش کرتے، البتہ اس کی زبان سے جو ہم سے زیادہ قرآن جانتا ہے۔“

ایک شخص کا خیال تھا کہ قرآن میں ہر چیز اپنی پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہے، اور اس نے سنت سے بے نیاز کر دیا ہے۔

عمران بن حصین نے اس شخص سے کہا، ”تو احمق ہے، کیا تو نے قرآن میں پڑھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہوتی ہیں؟ اور یہ کہ اس میں قرأت جہر سے نہیں کی جاتی؟“

پھر انہوں نے نماز اور زکات کے مسائل بیان کر کے اس شخص سے پوچھا،

”کیا یہ سب چیزیں قرآن میں پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں؟“

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کا بیان جزئی نہیں کلی ہے، یعنی اجمال ہی تفصیلی نہیں۔ چنانچہ یہ کام سنت کا ہے کہ وہ قرآن کے اجمال کی تفصیل بیان کرے۔

قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مقام

چنانچہ امام شافعی بھی اس چیز پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے بتایا ہے کہ بھتیجی اور چچی، بھانجی اور خالہ ایک ہی شخص کی بیوی نہیں بن سکتیں۔ یہ بات قرآن سے مجمل طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ وَ بَنَاتُکُمْ وَ اِخْوَانُکُمْ وَ عَمَّاتُکُمْ وَ خَالَاتُکُمْ وَ بَنَاتُ
الْاُخْرِ۔ وَ بَنَاتُ الْاُخْتِ۔ اِلٰی قَوْلِهِ تَعَالٰی "وَ اِحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاَ ذَٰلِکُمْ" !
حرام کر دی گئیں تم پر تمہاری مائیں، تمہاری لڑکیاں، تمہاری بہنیں، تمہاری بھتیجیاں،
تمہاری خالائیں، اور بھتیجیاں اور بھانجیاں۔ ان کے علاوہ دوسری عورتیں تم پر
حلال ہیں۔

امام صاحب فرماتے ہیں:

"یہ آیت کریمہ دو معنوں کو محتمل ہے، ایک یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے جن عورتوں کو محرمات میں شمار کیا ہے وہ مطلق طور پر حرام ہیں، اور جن کے بارے میں سکوت سے کام لیا ہے وہ حلال ہیں جیسا کہ فرمایا ہے کہ "ان محرمات کے علاوہ باقی سب عورتیں حلال ہیں آیت کے ظاہر معنی یہی ثابت ہوتا ہے۔ اس آیت تحریم میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ تحریم جمع (یعنی دو مخصوص رشتہ کی عورتوں کا بیک وقت ایک مرد کی زوجہ بننا) تحریم اہمات سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ چیز ہے۔ پس جسے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے۔ اور جہاں دو بہنوں کو بیک وقت ایک شوہر کے خیالہ عقد میں داخل ہونے کی ممانعت کی ہے وہ ممانعت دوسری طرح کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا بیک وقت ایک شوہر کی زوجیت میں جمع ہونا حرام ہے، ورنہ فرداً فرداً دونوں حلال ہیں۔ اس کے برعکس مائیں، بیٹیاں، بھتیجیاں، خالائیں، فی الاصل حرام ہیں۔ اور "احل لکم الخ" سے مراد

صرف وہ محرمات ہیں جو فی الاصل حرام ہیں یا وہ جو رضاعت کی وجہ سے
حرام ہو جاتی ہیں یعنی جو رشتے خون کی وجہ سے ہر حال میں حرام ہیں، وہی رضاعت
کی وجہ سے بھی حرام ہیں۔ لہذا بیوی کی پھپھی سے نکاح کرنا حرام نہ ہوگا، نہ
اس کی خالہ سے ہر حال میں نکاح ناجائز ہوگا۔ برعکس ازیں ماں سے ہر حال میں
نکاح حرام ہے، پس پھپھی اور خالہ کی حرمت مخصوص حالت میں ہوتی ہے۔

دوسرا احتمال امام شافعی کے نزدیک جو پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیت تحریم کے
بعد واحل لکم ما وراء ذالک سے مراد وہ عورتیں ہیں جو بالذات حلال ہیں نہ کہ رضاعتی،
اور بالنسبۃ الی الغیر، یعنی ان کا حلال ہونا شرط نکاح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چار کے ساتھ
پانچویں بیوی کا جمع کرنا بھی حرام ہے۔ اس پانچویں کی ذاتی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن
قرآنی شرط نکاح کے خلاف ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ بیویاں
جمع نہ کی جائیں۔ سنت نے مزید یہ بیان کیا کہ بیوی اور اس کی پھپھی، یا بیوی اور اس کی
خالہ کو یہ حیثیت زوجہ کے جمع نہ کیا جائے۔ گویا سنت یہاں اس عمومی حلت میں ایک
شرط عائد کرتی ہے مگر اس شرط کا اصلی و ذاتی حلت سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اس
کا تعلق شرط نکاح اور اس کے قاعدوں سے ہے۔

امام شافعی کا یہی موقف اس آیت میں بھی ہے کہ۔ قل لا اجد فیما اوحی الی معمرًا
علی طاعہ لیطعہ الا ان یکون میتةً اودمًا مسفوحًا اولحم خنزیرًا فاند رجسًا، او
فسقًا اهلًا به لغیر اللہ (یعنی اے نبیؐ فرما دیجیے کہ میرے پاس جو وحی آتی ہے اس کی
رو سے میں کسی چیز کو بجز ان چار چیزوں کے حرام نہیں پاتا، یہ کہ وہ سردار ہوں، یا بہتا ہوا خون
یا سور کا گوشت کہ یہ حرام ہے۔ یا کوئی فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو)۔ اس آیت کریمہ
کا مضمون یہی ہے کہ ان مذکورہ چار چیزوں (مردار، خون، سور کا گوشت، اور جڑھاوا) کے
سوا، کھانے و اسے پر کوئی اور کھانے والی چیز حرام نہیں ہے۔ اگر اس کے خلاف کوئی
اور حکم نہ ہو تو ظاہری طور پر اس کے ہی معنی ہو سکتے ہیں۔

لیکن اس آیت میں ایک احتمال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ کس سوال کے جواب

میں آپ نے بیان فرمایا ہو، مطلب یہ کہ یہ کسی مخصوص سوال کا جواب ہو، کیونکہ متنباءوریہ ہوتا ہے کہ جن خاص چیزوں کا سوال کیا گیا ہے انہی کا جواب بھی دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان چار چیزوں کے سوا کوئی اور چیز حرام ہی نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں مدعا یہ ہے کہ اس آیت میں حرمت یا حلت کا ذکر مطلق طور پر نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صرف انہی چیزوں سے ہے جن کے بارے میں سوال کیا گیا ہو۔

نیز اس آیت میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس آیت کے بیان کا تعلق صرف ان چیزوں سے ہے جنہیں عام طور پر وہ کھانے کے عادی تھے، یا کم از کم ان سے مانوس تھے۔ چنانچہ انہی چیزوں کی حلت و حرمت واضح کی گئی۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ حرام و حلال انہی چار چیزوں میں جمع کر دیا گیا ہے۔ سنت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ مذکور بالا چار چیزوں کے علاوہ اور بھی کچھ چیزیں ہیں جو حرام ہیں۔ چنانچہ یہ آیت مطلق نہیں مقید ہے جیسا کہ ابو ثعلبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ذی ناب والے، درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔ "نیز ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ذی ناب و درندوں کا کھانا حرام قرار دیا ہے۔" سنت قرآن کی توضیح کرتی ہے

قرآن میں جو فرائض منصوصہ ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت سے انہیں واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان پر کوئی زیادتی نہیں کی ہے بلکہ ان معنی کو نمایاں اور مؤکد کر دیا ہے مثلاً آیہ طہارت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

یعنی اے مسلمان، جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو، اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھو لیا کرو۔ سروں کا مسح کر لیا کرو، اور پیروں کو گھٹنوں تک دھو لیا کرو۔" اس آیت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کو اپنی سنت سے مؤکد کر دیا۔ ایک شخص نے عبد اللہ بن زبیر سے سوال کیا: "کیا آپ مجھے عمل کر کے، دکھا سکتے ہیں کہ آنحضرتؐ کس طرح وضو کیا کرتے تھے؟"

عبداللہ بن زبیر نے جواب دیا ہاں دکھا سکتا ہوں، یہ کہہ کر انہوں نے دھنوکے لیے پانی طلب کیا۔ اٹھ دھوئے۔ پھر کلتی کی، پھر تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا۔ پھر تین مرتبہ چہرہ دھویا۔ پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ دھویا۔ پھر سر کا مسح کیا۔ مقدم راس سے شروع کیا اور گدی تک لے گئے۔ پھر دونوں ہاتھ گدی سے مقدم راس تک لے آئے۔ پھر دونوں پاؤں دھوئے۔

اس طرح سنت رسولؐ نے قرآن کی وضاحت کر دی۔ اس کے ظاہر معنی کی تائید کر دی ہر احتمال کو زائل کر دیا۔

عرض سنت قرآن کا بیان ہے۔ اس کے مجمل کی تبیین ہے۔ اس کے ظاہر معنی کی توضیح اور تائید ہے۔ اس کے عام کو خاص کرتی ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں شافعی نے بیان کی ہیں۔

”صحیح الفکر اصحاب کے نزدیک سنت نبوی کا شمار اولیٰ احکام میں بھی ہے، اور
منہج شریعت میں بھی۔ لیکن جو لوگ فکر صحیح کی نعمت سے محروم ہیں وہ سب سے زیادہ زور
اس بات پر لگاتے ہیں کہ سنت نہ اولیٰ احکام میں سے ہے نہ اس کا شمار منہج شریعت
میں کیا جاسکتا ہے۔

اس طرح کے لوگ ہر دور میں موجود رہے۔ امام صاحب کے زمانے میں بھی تھے
امام صاحب نے مجاہدانہ شان سے ان لوگوں کا مقابلہ کیا۔ اور ان کے تاروپود بکھیر کر
رکھ دیے۔

امام صاحب نے عقل و نقل دونوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ سنت کو نظر انداز
کر دینے کے بعد دین کامل نہیں رہتا۔ اور یہ اتنی بڑی کج رائی ہے جو انسان کے جبط اعمال
تک کا سبب بن سکتی ہے۔“

کتاب پر سنت کا اضافہ

کتاب کے مقابلے میں مقام سنت

کتاب کے مقابلے میں سنت کا کیا مقام ہے؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے امام شافعی نے اس سلسلے میں علماء کے اختلافِ فکر و نظر کا ذکر فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ سنت قرآن حکیم پر کسی حکم کا اضافہ نہیں کر سکتی کیونکہ شریعت اسلام سے متعلق جملہ امور قرآن کریم میں اچھی طرح سے بیان کر دیے گئے ہیں جیسا کہ خود قرآن نے بھی اس امر کی تصریح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخری آیت قرآن کی جو نازل کی ہے وہ یہ ہے:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا۔

آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ تم پر اپنی نعمت تمام کر دی۔ اور تمہارے لیے دین اسلام پر راضی ہو گیا۔

پس نزول قرآن کے ساتھ ہی شریعت بھی مکمل ہو گئی۔ دوسرا قول علماء کا یہ ہے کہ سنت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کتاب پر اضافہ کر سکے۔ شافعی کہتے ہیں:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت سے جو بات واضح فرمائی اور کتاب میں وہ منصوص نہیں ہے تو بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کی اطاعت فرض کی ہے اور اللہ کی رضا سے انہوں نے جو سنت اپنے علم ماسبق سے قائم کی ہے، گو وہ منصوص نہ ہو لیکن واجبِ اطاعت ہے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ سنت انہی امور میں واجبِ اطاعت ہوتی ہے جن کی اصل کتاب اللہ میں موجود

ہو۔ مثلاً نماز کتاب اللہ میں موجود ہے، تعداد نماز سنت سے معلوم ہوتی ہے۔
 ان اقوال کا ماحصل یہ ہے کہ بعض کے نزدیک سنت کتاب میں اضافہ نہیں کر سکتی اور بعض
 کے نزدیک کر سکتی ہے۔ لیکن ایک اور گروہ بھی ہے اس کا قول ہے کہ سنت ہر حالت میں قبول
 کی جائے گی جتنے کی کہ وہ ایک معصوم کی زبان سے ادا ہوئی ہے اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ
 رضائے الہی اس کے لیے حاصل ہے۔ شافعی کا رجحان اس طرف ہے کہ سنت کتاب پر اضافہ
 کر سکتی ہے۔

امام شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں ایسے کئی احکام بھی — تحریم خمر وغیرہ —
 درج کیے ہیں۔ لیکن اس جگہ یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس رجحان کے باوجود صاف
 الفاظ میں اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ سنت، کتاب اللہ کی تابع ہے اور اسی کی طرف راجع ہوگی
 اب مقام سنت بہ مقابلہ کتاب کی پانچویں قسم رہ گئی ہے جسے شافعی نے بیان کیا ہے
 وہ نسخ کا مسئلہ ہے اور اسے ہم ایک الگ باب کی صورت میں پیش کریں گے۔

۱۱) الموافقات میں شافعی نے اس رائے کی تائید کی ہے کہ سنت وہی اضافہ کر سکتی ہے جس کی اصل کتاب میں موجود
 وہ کہتے ہیں: "سنت اپنے مفہوم و معنی کے لیے کتاب کی طرف راجع ہوگی کہ وہ اس کے محل کی تفصیل، اس کے مشکل کا بیان
 اس کے غمق کر کا بسط ہے"۔ اور دلیل میں قرآن کی یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: "وانزلنا الیک الذکر
 لتبین للناس ما نزل الیہم۔"

نسخ

شرع کے کسی سابق حکم کو، نئے حکم سے ہٹا دینا ہی نسخ ہے۔ نسخ اور منسوخ کے درمیان ایسا نہ زمانہ ہونا چاہیے کہ جب منسوخ ایک مستقل اور ثابت و محکم چیز ہو چکا ہو یعنی اگر نسخ وجود میں نہ آتا تو منسوخ پر عمل باقی رہتا اور اس کا حکم قائم رہتا۔

شرائع سماویہ میں نسخ کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایک شریعت دوسری شریعت کے احکام برابر منسوخ کرتی رہی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت نے مابقی شریعت کے احکام منسوخ کیے۔ شریعت عیسیٰ علیہ السلام نے شریعت موسیٰ کے متعدد احکام مثلاً تحریم یوم سبت وغیرہ منسوخ کیے۔ شریعت اسلام نے موسیٰ و عیسیٰ کی شریعت کے بہت سے احکام منسوخ کر ڈالے۔ لیکن شرائع سماویہ میں گو کتنا ہی اختلاف ہو لیکن مقصد اور منہاج میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ کی توحید سب کا نقطہ اتھا رہا۔ چنانچہ اسی بنیاد پر خدا نے تعالیٰ نے جمیع شرائع انبیاء کو واحد فرمایا ہے اور ان میں کسی طرح کا تنافر نہیں آتا ہے۔ کیونکہ اپنی اصل کلی یعنی توحید کے اعتبار سے سب ایک ہیں۔ مکارم اخلاق اور فضائل تاس پر بھی سب کا اجماع ہے۔ سب ہی کا یہ مقصد رہا ہے کہ برگزیدہ نفوس کی ایک جماعت تیار کریں۔ البتہ جماعتوں کے طریق علاج میں ضرور ماحول، اور زمانے کی مناسبت سے اختلاف رہا ہے۔

پس یہ شرائع سماویہ اگرچہ احکام کی تفصیلات میں مختلف ہیں اور اصلاح جماعات کے انداز بھی الگ الگ ہیں لیکن جہاں تک اصول اور روح کا تعلق ہے کوئی اختلاف نہیں۔ سب متفق ہیں۔ نسخ احکام درحقیقت طریق علاج کے اختلاف پر مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب شریعت اسلامیہ عقل بشری کے پختہ ہونے اور ذہن انسانی کی تکمیل نمود اور نفس انسانی کی صیقل کے بعد عالم وجود میں آئی

تو اس کی مخاطب ہر نسل تھی خواہ وہ کسی دور، کسی عہد اور کسی زمانے سے تعلق رکھتی ہو کیونکہ کلی اصول میں ذرا بھی اختلاف نہ تھا۔ نہ اور اک عقول میں کوئی منازعت تھی۔ البتہ لوگوں پر اس کی تطبیق مختلف فیہ ہو سکتی ہے۔ سو اصحاب فکر و نظر کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھول دیا۔

نسخ کیوں؟

شریعت اسلامیہ میں بھی نسخ اور منسوخ کا وجود ہے۔ آنحضرتؐ کے معین دیے ہوئے احکام منسوخ ہوئے۔ اور خود قرآن میں بعض وارد شدہ احکام بھی منسوخ قرار پائے۔ یہ احکام منسوخ ہوئے۔ یہ اپنے وقت کے لحاظ سے مناسب تھے۔ لیکن جب ان کا اقتضائے وجود زائل ہو گیا تو احکام محکمہ وارد ہوئے۔ اور انہوں نے وقتی احکام کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے منسوخ کر دیا۔

سوال پیدا ہو سکتا ہے شریعت اسلام میں نسخ کی ضرورت کیا پیش آئی؟

جو شخص شلوں جماعات، اور ان کے طریق علاج پر نظر رکھتا ہے اس کے لیے اس سوال کا جواب ذرا بھی دشوار نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی قوم میں مبعوث ہو کر آئے جو کوئی دین نہیں رکھتی تھی۔ جو آپؐ سے پہلے کسی شریعت کی نہ پابند تھی نہ عامل۔ اس کے پاس کوئی ایسا مہناج قوم بھی نہ تھا جس پر سبک دہی کے ساتھ وہ رہروہی کرتی رہی ہو۔ ایسی قوم اگر دفعۃً اور بیک وقت پوری شریعت نازل کر دی جاتی تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوتی اگر تکلیفات شریعیہ کا ایک ہی وقت میں اسے پابند بنا دیا جاتا تو وہ گھبرا جاتی اور یہ بوجھ اس سے نہ اٹھ سکتا۔ لہذا شریعت تھوڑی تھوڑی کر کے نازل ہوئی اور جب یہ قوم اسلام کی لذت سے آشنا ہو گئی۔ اس سے مانوس ہو گئی۔ اس میں کشش محسوس کرنے لگی تو مکمل شریعت سے اسے سرفراز فرمایا گیا۔ اب ایسی کئی چیزیں حرام کر دی گئیں جو پہلے مباح تھیں۔ اب اس قوم کو ایسے امور سے مکلف کیا گیا جن کی پہلے وہ مکلف نہیں تھی۔ اس سلسلے میں دو امور خاص طور پر پیش نظر رکھے گئے:

۱۔ عربوں میں بہ سلسلہ زواج عورت اور مرد کے مابین کوئی محکم علاقہ اور محکم تنظیم موجود نہیں تھی کہ ایسے حقوق کی تحدید ہو سکتی جو میان بیوی کو اس ضابطے سے منسلک رکھتے۔ ان میں ط

طرح کے نکاح رائج تھے۔ اسلام آیا تو اس نے فواحش کو حرام قرار دیا خواہ وہ علانیہ ہوں یا خفیہ اپنے عادات و مزاج کے اعتبار سے وہ لوگ جن چیزوں کو بہ سلسلہ نکاح و زواج حرام و حلال سمجھتے تھے، اس سلسلے میں اللہ نے فرمان اور دلیل نافذ کی۔ ابھی یہ لوگ عہد جاہلیت (کفر) سے قریب تھے۔ بہ صورت جنگ بیویوں کے علاوہ عورت سے انقطاع مطلق کی تحریم کا فرمان ان کے لیے گراں گزرتا۔ چنانچہ ایام جنگ میں آل حضرتؑ نے متعہ جائز قرار دیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد قیامت تک کے لیے اسے حرام قرار دے دیا۔

۲۔ اسلام جب آیا تو عرب شراب کو اپنے مفاخر میں شمار کرتے تھے۔ لہذا ضروری تھا کہ جب تک روح اسلام سے وہ مانوس نہ ہو جائیں اس معاملے کو چھوڑ سے رکھا جائے۔ پھر وہ خود ہی شراب کے مآثم سے واقف ہو جائیں گے۔ چنانچہ قرآن نے تحریم شراب کا درجہ بدرجہ انہیں حکم دیا۔ اس تدریج کا نتیجہ یہ ہوا کہ عقلائے عرب خود اس کے مآثم سے واقف ہو ہو کر واضح حکم کا مطالبہ کرنے لگے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ جیسا نگاہ تیز اور فکر روشن رکھنے والا شخص بیساختہ پکار اٹھا اللہم بین لنا فی الخمر بینا ناشافیا لے اللہ! شراب کے بارے میں کوئی صاف اور واضح حکم ہمارے لیے بیان فرما۔ چنانچہ وہ آیت نازل ہوئی جو شراب کے لیے تحریم قاطع کی حیثیت رکھتی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ -

نسخ دائمی احکام میں نہیں ہوتا

پس اگر نسخ کے وہ معنی ہیں جن کی تاریخ اسلام سے بھی ابتدائی دور میں تائید ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ نسخ کبھی کسی ایسے مسئلے میں واقع نہیں ہوا جو دائمی نوعیت کا ہو۔ چنانچہ فقہاء اس بات کو مانتے ہیں کہ نسخ کبھی بھی کسی ایسے حکم میں نہیں ہوا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہو، کیونکہ نسخ کا تعلق وقتی احکام سے ہے۔ اور نہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ایسی کوئی بات فرما سکتا ہے، اور نہ لسان نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کہ اسے بھی وحی کا درجہ حاصل ہے کوئی ایسی بات جاری ہو سکتی ہے جو عن قریب منسوخ ہو جانے والی ہو۔

(۱) شریعت کے منسوخ اور حکم احکام کا استقرار کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دائمی نوعیت رکھنے والا کوئی حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا

جماعت اسلامیہ کے ابتدائی دور میں جب کہ تفصیلی اور کلی احکام نازل ہو رہے تھے نسخ کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں نسخ کا سلسلہ مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد شروع ہوا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دولت اسلامیہ اور مدینہ فاضلہ کے قیام پر توجہ مبذول فرمائی۔ کیونکہ اب اس کی حیثیت ایک طرح کے علاج کی تھی۔ اسلام اقامت دولت اسلامیہ کے لیے نظم لازم اور اصول اجتماعی کے قوانین اور ضابطے بنانا تھا۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بہت سے امور کے حسن و قبح کے بارے میں اصحاب فہم و خرد متفق ہیں اس لیے کہ ان امور میں جو خوبی یا برائی ہے وہ سقوط قبول نہیں کر سکتی۔ لہذا اس میں نسخ بھی درست نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنا۔ ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا۔ سچ بولنا۔ جھوٹ کا حرام ہونا۔ ان میں جو اچھی چیزیں ہیں وہ ہر زمانے میں اچھی رہیں گی۔ جو بری باتیں ہیں وہ ہر دور میں بری ہی رہیں گی۔ غرض اس طرح کی چیزوں میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ علماء کی ایک جماعت ہے جو اس بارے میں مختلف الرائے ہے کہ جو امور از روئے عقل دائمی طور پر مستحسن ہیں ان میں نسخ جائز ہے یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ عقل اشیاء حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے اور یہ اشیاء ذاتی طور پر خوب یا ناخوب ہوتی ہیں۔ لہذا عقلی طور پر جو چیز قبیح یا غیر قبیح ہے وہاں نسخ نہیں واقع ہو سکتا۔ یہ حسن و قبح مستقل ہیں۔ لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت ہے جو کہتی ہے کہ کوئی چیز بھی بطور خود نہ قبیح ہے نہ غیر قبیح ہے بلکہ اشیاء کا حسن قبح شارع کی تحسین و تفتیح پر مبنی ہے۔ جس چیز کا حکم دے دیا وہ خوب ہے جس سے منع کر دیا وہ ناخوب ہے۔ اس صورت میں نسخ جائز ہے۔

(۱) شاطبی نے موافقات میں لکھا ہے کہ نسخ کا عمل زیادہ تر مدینہ میں ہوا کیونکہ مکہ میں قواعد کلیہ نازل ہوئے تھے۔ قواعد کلیہ ناقابل نسخ ہوتے ہیں۔ قابل نسخ صرف وہ احکام ہوتے ہیں جو جزئی اور وقتی ہوں۔ (۲) اس مسئلہ پر بحث کو ہونے امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ کتاب الہی میں جو احکام آئے ہیں ان میں منسوخ بھی ہیں اور محکم بھی۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا۔ یعنی اگر ہم کسی آیت کو منسوخ کر دیں یا فراموش کر دیں تو ویسی ہی یا اس سے بہتر لائے گی۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نسخ کے حدود و قیود

ہر حال مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ شریعت اسلامیہ میں چند مخصوص صورتوں میں نسخ ثابت ہے۔ حدود نسخ ہم بیان کر چکے ہیں۔ امام شافعی نے اپنے ”الرسالہ“ میں لکھا ہے:

”اللہ نے اپنی مخلوق پر کتاب اتاری جس میں ہر بات موجود ہے۔ یہ کتاب ہدایت اور رحمت ہے۔ اس میں فرائض کا ذکر ہے۔ جو اس نے فرض کر دیے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جنہیں اپنی مخلوق پر رحم کھا کر منسوخ فرما دیا ہے۔“

کتاب کا نسخ کتاب سے، سنت کا سنت سے

امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ نسخ کتاب میں بھی ہوا ہے اور سنت میں بھی، اور یہ کہ کتاب کو منسوخ کر سکتی ہے، اور سنت، سنت کو۔ فرماتے ہیں: ”سنت کتاب کی نسخ نہیں ہو سکتی“

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) (۲) نسخ کا ایک ثبوت آیات موارث سے آیت وصیت کی نسخ بھی ہے۔ صاحب النعمان نے اس طرح کی کم و بیش بیس مثالیں پیش کی ہیں (۳) تائید نسخ میں یہ آیت بھی ہے۔ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَمْ يُنْزِلْ -

لیکن علماء کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے کہ قرآن کریم ایک شریعتِ عظمیٰ ہے۔ اس میں جو حکم بھی ہے وہ ثابت اور دائم ہے۔

ابو مسلم کی دلیل یہ ہے کہ:

(۱) اگر قرآن میں نسخ مان لیا جائے تو بعض آیات کا ابطال ماننا پڑے گا۔ ابطال کا مطلب یہ ہوا کہ معاذ اللہ قرآن میں باطل چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لَا يَجْعَلُ الْبَاطِلُ عَلَى الْبَاطِلِ إِلَّا مَخْلُوعًا یعنی قرآن میں کسی طرف سے بھی باطل کا گز رہی نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن ابدی شریعت ہے جو قیامت تک باقی رہے گی۔ اور یوم قیامت تک لوگوں پر حجت رہے گی۔ لہذا قرآن میں نسخ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ احکام قرآن کلی ہیں جزئی نہیں۔ (۲) البتہ سنت کو یہ میں اس طرح کی وسعت ممکن ہے کیونکہ شرائع دینی منسوخ ہو سکتے ہیں (۳) تائید نسخ میں جو آیت ”ما ننسخ من أمراً“ پیش کی گئی ہے اس سے مراد کتب سابقہ کی آیات ہیں نہ کہ قرآن کی۔ کیونکہ شریعت محمدیؐ نے ان کے بہت سے احکام منسوخ کر دیے ہیں (۴) جن آیتوں کو نسخ و منسوخ کہا جاتا ہے ان میں تطبیق اور ترقیق دی جا سکتی ہے (۵) اور یہی آیت وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ سے مراد معجزہ ہے۔

کتاب کا کتاب سے نسخ ہو سکتا ہے۔ سنت کتاب کی تابع، اس کی مفسر اور اجمال کی تفصیل کرنے والی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ شافعی اسے تسلیم نہیں کرتے کہ سنت نسخ کتاب ہو سکتی ہے۔ البتہ قرآن قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعْدَهُ أَتِمًّا لِّلْكِتَابِ یعنی اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے محو کر دیتا ہے جو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اس کے پاس ام الكتاب ہے۔ گویا نسخ اگر ہو گا تو صرف خدا کی طرف سے کسی بندے کی طرف سے نہیں اگرچہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں نہ ہوں۔

افکار شافعی کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والا محسوس کرے گا کہ ان کا یہ نظریہ کہ قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے، سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی، دو مقدموں پر مبنی ہے۔ ایک تو یہ کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس طرح معنی نازل ہوا ہے اسی طرح لفظاً بھی نازل ہوا ہے پس وہ اللہ کی حجت ہے اور رسول اس کے لیے مخالفین کو چیلنج کرتا ہے کہ ویسی ایک سورت ہی لا سکیں تو لائیں کیونکہ کلام بشر اس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ دوسرے یہ کہ نسخ قرآن اس امر کا موجب ہے کہ اس کی جگہ پر جو چیز آئے وہ اپنے اوصاف میں اس کی مثل اور مماثل ہو۔ ان دونوں مقدموں کا نتیجہ ایک ہی ہے یعنی احکام قرآنیہ صرف آیات قرآنیہ ہی سے منسوخ ہو سکتے ہیں۔

نسخ اور منسوخ کا علم سنت سے ہوتا ہے

امام شافعی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کتاب، صرف کتاب ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے کیونکہ ضروری ہے کہ نسخ منسوخ سے مماثل ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ کیونکہ قرآن کا مثل اور کوئی نہیں ہے۔“ ساتھ ہی ساتھ امام صاحب یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ بتائے کہ قرآن میں منسوخ کیا ہے اور نسخ کون؟

پس گو قرآن ہی قرآن کو منسوخ کرتا ہے لیکن یہ بات سنت بتاتی ہے کہ قرآن کا کون حصہ نسخ ہے اور کون منسوخ؟ کیونکہ یہ ایک طرح کی وضاحت ہے اور سنت قرآن کا بیان ہے وہی اس کی وضاحت کرتی ہے اور نسخ و منسوخ کا بیان کرتا اور اس کی وضاحت کرنا سنت کا ایسا حق ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کسی حکم کے بارے میں یہ بتانا کہ یہ یوم قیامت

تک کے لیے باقی ہے یا نہیں؟ درحقیقت قرآن کی وضاحت اور بیان ہے۔
 امام صاحب نے ایسی بہت سی آیتیں پیش کی ہیں جو ان کے نزدیک منسوخ ہیں۔ اور یہ کہ
 بیان نسخ سنت رسول اللہ سے ثابت ہے۔ انہوں نے جو آیتیں اس ذیل میں پیش کی ہیں ان میں
 آیہ وصیت بھی ہے۔ اور آیات وراثت بھی اور ثابت کیا ہے کہ آیات موارث نے آیہ وصیت
 کو منسوخ کر دیا ہے اور اس نسخ کی معرفت سنت ہی سے ممکن ہے جو ہر دیار و امصار میں علماء

(۱) ابو مسلم اصفہانی اس خیال کے حامی نہیں ہیں کہ آیت وصیت کو، آیات موارث نے منسوخ کر دیا ہے۔ امام فخر الدین عزی
 نے اپنی تفسیر کبیر میں آیہ مذکورہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ علماء کی ایک جماعت اس آیت کو منسوخ نہیں مانتی۔ ابو مسلم اصفہانی
 کا قول بھی یہی ہے۔ اپنے قول کی تائید میں جو دلیلیں وہ لاتے ہیں یہ ہیں:

۱۔ آیت وصیت اور آیات موارث میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ والدین اور دیگر عزیزوں کے
 جو حصے اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیے ہیں، اگر موصی چاہے تو ان میں اضافہ کر سکتا ہے البتہ خدا کے مقرر کردہ حصوں میں کمی نہیں کر سکتا۔
 ۲۔ اقربا کے لیے ثبوت میراث، اور ثبوت وصیت کے مابین کسی طرح کی منافات نہیں ہے۔ میراث اللہ تعالیٰ کا
 عطیہ ہے اور وصیت مرنے والے شخص کا عطیہ ہے۔ پس ایک وارث میں دونوں آیتوں (آیہ وصیت اور آیہ میراث) کے
 مطابق وصیت اور میراث جمع ہو سکتی ہے۔ اس میں کسی طرح کی کوئی قباحت نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر منافاة تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک آیت دوسری کی تخصیص کرتی ہے۔ کیونکہ
 آیت وصیت اقربا کے لیے وصیت کو واجب کرتی ہے۔ پھر آیہ موارث قریبی وارث کو خارج کر دیتی ہے اور
 وارث قریب اس آیت کے ماتحت داخل وراثت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ والدین میں بعض تو وارث ہو سکتے ہیں اور بعض
 اختلاف دین، غلامی، اور قتل کے باعث نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اقربا میں بعض اسباب عاجیہ کے ماتحت
 ساقط نہیں ہوں گے اور بعض ہو جائیں گے۔

برہ حال کوئی صورت بھی ہو وارث کے لیے وصیت جائز نہیں مانی جائے گی۔ البتہ جو وارث نہ
 ہو اس کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ صلہ رحم کا تقاضا یہی ہے۔ جس کی اللہ تعالیٰ نے تاکید
 فرمائی ہے۔

سے سند قبول حاصل کر چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب علم و حفظ اور ارباب فتویٰ و معازسی کا علم رکھنے والے اصحاب قریش وغیرہ اس امر پر متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال ارشاد فرمایا تھا لا وصیت لوارث، یعنی وارث کے لیے وصیت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ روایت عوام سے عوام تک پہنچی ہے۔ لہذا بعض حیثیات سے یہ حدیث احاد سے زیادہ قوی ہے۔ اہل علم کا بھی اس پر اجماع ہے۔ پس مذکورہ حدیث کی رو سے آیہ موارث، آیہ وصیت کی ناسخ ہے۔“

امام شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ اقارب کے لیے وصیت کی فرضیت آیہ موارث سے منسوخ ہو گئی ہے لیکن وہ اس کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ طاؤس کا قول ہے اور اس قول کی تائید تابعین کی ایک جماعت سے بھی ہوتی ہے کہ ”آیت موارث سے ورثہ کے لیے وصیت کا منسوخ ہونا تو ثابت ہے لیکن غیر وارث اقربا کے لیے حکم وصیت قائم ہے۔“ اور یہ وصیت غیر اقارب کے لیے وصیت کے سے زیادہ مقدم اور مرجح ہے۔

نسخ سنت سے

وہ احکام جو سنت سے ثابت ہوتے ہیں بلا اختلاف و نزاع منسوخ ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ سنت میں نسخ واقع ہو سکتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ سنت کو صرف اسی کی جیسی سنت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ کتاب (قرآن) سے سنت نہیں منسوخ ہو سکتی، جس طرح سنت سے کتاب منسوخ نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ ”الرسالہ“ میں جو مقام مصر لکھا گیا اور جس کے راوی زید بن سلیمان ہیں مرقوم ہے ”یہی حال سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ وہ صرف سنت ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔“ آگے چل کر اس قول کی تائید میں کئی دلیلیں بھی دی ہیں جن پر آئندہ ہم گفتگو کریں گے۔

لیکن آمدی کی ”کتاب الاحکام فی اصول الاحکام“ میں مرقوم ہے :
 ”شافعی رضی اللہ عنہ سے ان کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ منقول ہے کہ سنت کا نسخ قرآن سے جائز نہیں ہے۔ لیکن جمہور علماء اشاعرہ و معتزلہ و فقہا قرآن سے نسخ سنت کے قائل ہیں۔ عقلی طور پر بھی اور شرعی طور پر وقوعی اعتبار سے بھی۔“
 اس عبارت سے یہ استفادہ ہوتا ہے کہ امام شافعی کی مذکورہ رائے منجملہ ان کے اقوال کے صرف ایک قول ہے۔ صحیح کی روایت کردہ کتب میں جو ہمارے سامنے ہیں امام صاحب کا کوئی ایسا قول نہیں ملتا جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ سنت کا قرآن سے منسوخ ہونا جائز ہے۔ اگر امام صاحب کی یہ رائے ہے بھی تو یقیناً یہ ان کی قدیم رائے نہ کہ جدید رائے ہے جو رسالہ عراقیہ میں ہو گی مصریہ میں نہیں ہے۔ ہم نے اوپر ان کی جو رائے لکھی ہے وہ رسالہ مصریہ سے ماخوذ ہے۔ اور امام صاحب کی کتب مردہ مصر میں اس کے سوا کوئی اور رائے نہیں ہے۔

قرآن سے سنت منسوخ نہیں ہو سکتی

غرض امام شافعی جس رائے پر قائم ہیں وہ یہ ہے کہ قرآن سے سنت منسوخ نہیں ہو سکتی۔ نسخ سنت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی دوسری سنت اس کے نسخ کو ثابت کرنے والی ہو۔ لیکن بعد کے اصولی علماء نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ قرآن سے نسخ سنت عقلی طور پر جائز بھی ہے اور شرعی طور پر واقع بھی ہوا ہے۔

جواز عقلی کا جہاں تک تعلق ہے وہ کوئی اہم چیز نہیں اور خود امام شافعی بھی جواز عقلی سے انکار نہیں کرتے۔ اصل سوال وقوع شرعی کا ہے۔ اس کے وہ قائل نہیں۔ پہلے ہم ان کی دلیل پر ایک نظر ڈالیں گے پھر ان کے مخالفین کے افکار و دلائل کا سرسری جائزہ لیں گے۔

امام صاحب کا یہ مسلک کہ قرآن سنت کا نسخ نہیں ہو سکتا، دو ستونوں پر قائم ہے،

۱۔ پہلا ستون یہ ہے کہ نسخ بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ اور سنت قرآن کا بیان ہے اور وہ قرآن ہی ہے جس نے سنت کو یہ مرتبہ عطا کیا ہے۔ نسخ کو بیان کی جوا احتیاج ہوتی ہے وہ اس لیے کہ معلوم ہو سکے متقدم کون نص ہے اور متاخر کون؟ اور یہ بات رسول اللہ کے عمل اور بیان صحابہ سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اور یہ علم صرف سنت ہی سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے اکثر منسوخ ایسے ہیں جو امام شافعی کی رائے میں صرف سنت ہی سے ثابت ہیں۔ جب قرآن کے نسخ کا علم سنت کے سوا کسی اور طرح نہیں ہو سکتا تو نسخ سنت کا علم بھی سنت ہی سے ہو سکتا ہے۔

۲۔ دوسرا ستون یہ ہے کہ اگر نسخ سنت قرآن سے جائز ہوتا (نہ کہ سنت سے) تو واجب ہوتا کہ ہر وہ سنت اور ہر وہ حدیث جو مخالف قرآن ہوتی مردود قرار دیدی جاتی اور عملی اعتبار سے غیر مقبول مانی جاتی۔ اور اس صورت میں یہ بھی جائز نہیں کہ قرآن کے عموم کی تخصیص سنت سے کی جاسکے۔ نہ اسے بیان قرآن مانا جائے گا بلکہ ضروری ہو گا کہ ہر وہ سنت جو مخالف قرآن ہو رد کر دی جائے اور یہ چیز شافعی کے نزدیک درست اور صواب نہیں ہے کیونکہ مکہ، مدینہ اور بغداد میں وہ ناصر سنت کی حیثیت سے معروف رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو حکم رجم دزانی کی سزائے سنگساری، کو منسوخ ماننا پڑے گا اور چار دینار سے کم کی چوری پر بھی قطعید کی سزا دینا پڑے گی۔

قرآن سنت کا نسخ ہو سکتا ہے

لیکن جو علمائے اہول اس مسلک کے مخالف ہیں ان کا مسلک یہ ہے کہ قرآن سنت کا نسخ ہو سکتا ہے اور یہ عقلاً بھی جائز ہے۔ اور واقع بھی ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے دلائل بھی دیے ہیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نے سنت کو منسوخ کیا ہے۔ مثلاً قرآن نے بیت المقدس کی حیثیت کعبہ منسوخ کر دی اور بیت الحرام کو قبلہ قرار دیا۔ لیکن شافعی متنبہ کرتے ہیں کہ یہ بات صرف قرآن ہی سے نہیں ثابت ہوتی سنت سے بھی ہوتی ہے۔

غرض علمائے اہول اور شافعی کے مابین اصل اختلاف یہ نہیں ہے کہ قرآن نے کچھ ایسے احکام بھی دیے ہیں جو سنت میں نہیں ہیں، بلکہ یہ ہے کہ آیا نسخ سنت کی معرفت کے لیے قرآن لازمی ہے یا کوئی دوسری سنت؟ جہاں تک استقرار کا تعلق ہے وہ امام صاحب کی تائید میں ہے۔

(۱) آمدی نے "کتاب الاحکام فی اصول الاحکام" میں کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً

- ۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر یہ بات مان لی تھی کہ جو مسلمان مکہ سے مدینہ آئے گا وہ مکہ لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن ایک عورت جب آئی تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ **فَإِنْ عَلِمَتْ مَوَظِعَهُمْ مَوْعِنًا فَلَا تَوَجُّعَ إِلَيْهِمْ** یعنی مسلمان عورتوں کو کافروں کے پاس مت لوٹاؤ۔ یہاں قرآن نے ایک سنت کو منسوخ کر دیا۔
- ۲۔ بیت المقدس کو قبلہ گردان کر اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا از روئے سنت تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ سنت منسوخ فرمادی۔ **قُولِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**۔
- ۳۔ از روئے سنت صائم رات کو بھی جماعت نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن قرآن نے رات کو رخصت دے کر یہ سنت منسوخ کر دی۔ **فَالْأَن يَأْتِيَنَّكُمْ**۔

- ۴۔ صوم عاشورہ از روئے سنت واجب تھا۔ قرآن نے اس سنت کو بھی منسوخ کر دیا **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**، جنگ و قتال کے موقع پر تاخیر نماز از روئے سنت جائز تھی۔ لیکن اللہ نے صلوٰۃ خوف کا حکم ازل کر کے یہ سنت بھی منسوخ کر دی۔

لیکن میرے خیال میں ان مسائل سے شافعی کی دلیل کا توڑ نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسائل از روئے سنت بھی ثابت ہیں جن سے نسخ اور منسوخ کا پتہ چل جاتا ہے۔ لہذا شافعی کا دعویٰ اپنا جگہ قائم ہے۔

”ناسخ و منسوخ کا مسئلہ فقہ اسلامی میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ آج تک اس نے کوئی فیصلہ کن صورت اختیار نہیں کی ہے۔ ہر گروہ اپنے مسلک پر شدت اور سختی کے ساتھ قائم ہے۔ جو نسخ کا قائل ہے اس کے پاس دلائل کا انبار ہے۔ جو قائل نہیں ہے اس کے پاس بھی وزنی دلیلیں موجود ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بنیادی مسئلہ ہے۔ بلکہ بنیادی مسائل میں سرفہرست ہے۔ مگر اتنے اہم ترین معاملے میں بھی فکر و نظر کا اختلاف نہ صرف قائم ہے بلکہ سنگین طور پر نمودار ہوتا رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس پر مفصل اور مطول بحثیں علماء اور فقہاء کے مابین ہوتی رہی ہیں۔ اگرچہ کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہ ثابت ہو سکیں۔“

اولہ احکام (۴)

اجماع

اجماع کی حجت

امام شافعی اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد اور قیاس سے مقدم ہے۔ امام صاحب اپنے "الرسالہ" میں فرماتے ہیں:

"کتاب و سنت کا جو حکم از روئے اجماع ثابت ہو وہ ہمارے نزدیک ظاہر و باطن

دونوں اعتبار سے حجت ہے مگر جو سنت انفرادی اعتبار سے ثابت ہو نیز اس پر

لوگوں کا اجماع نہ ہو وہ صرف ظاہری لحاظ سے حجت ہوگی کیونکہ اس میں غلطی کا امکان

ہے۔ قرآن و سنت کے بعد اجماع اور پھر قیاس کا درجہ ہے اور قیاس سب سے

ضعیف ترین دلیل ہے کیونکہ حدیث کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے،

اور اس کی مثال سفر میں پانی نہ ملنے پر تیمم کی سی ہے جو پانی ملنے پر باطل ہو جاتا ہے۔"

اجماع قیاس پر مقدم ہے

امام صاحب کی مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع قیاس پر

مقدم ہے اور کتاب و سنت سے متاخر۔ اور کتاب و سنت سے نص نہ ملنے کی صورت میں یہ درست ہے مگر ویسے ہی جیسے تیمم پانی نہ ملنے کی صورت میں جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اجماع کے معنی یہ ہیں کہ علمائے عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں۔ پس جس حکم پر

اجماع ہو جائے گا اسے حجت قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحب "الرسالہ" کے باب "ابطال

الاستحسان" میں لکھتے ہیں: "نہ میں نہ اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فلاں مسئلے پر

اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ اس صورت میں کہ اسے تمام علماء مانتے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی

اسی طرح نقل کرتے آئے ہوں مثلاً ارکان نماز کی تعداد اور حرمت شراب وغیرہ۔

پہلا اجماع جو امام شافعی کے نزدیک حجت ہے اجماع صحابہ ہے۔ اجماع صحابہ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہ نہیں ہے انہوں نے کسی حدیث کی بنا پر اجماع کیا ہے بلکہ اسے صحابہ کا اجتہاد قرار دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ صحابہ کرام اس مسئلہ میں سنت سے غافل نہیں تھے۔ جب اثر اور سنت سے اس بارے میں کوئی نص نہیں ملی تو انہوں نے اجتہاد سے کام لیا۔ مگر اس اجماعی مسئلہ میں اگر وہ کوئی سنت روایت کریں تو اس سنت کو حجت سمجھا جائے گا۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو اگر وہ اسے آں حضرت کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ انتساب صحیح سمجھا جائے گا مگر جسے آں حضرت کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آں حضرت سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آں حضرت سے ثابت نہ ہو لہذا اسے ہم رسول سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ آں حضرت سے تو وہی چیز حکایت کی جاسکتی ہے جو حقیقہ سنی گئی ہو۔ محض توہم کی بنا پر آپ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔ لہذا ہم اس مسئلہ میں جو مسلک اختیار کریں گے وہ صحابہ کرام کی اتباع میں ہو گا یہ جانتے ہوئے کہ آں حضرت کی احادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابہ کرام کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف یا غلط ہو۔“

حجیت اجماع کے دلائل

امام شافعی — جیسا کہ ”الرسالہ“ سے معلوم ہوتا ہے — اجماع کو حجت تو مانتے ہیں مگر اس کی حجیت کا صرف اس موقع پر اعتبار کرتے ہیں جب کہ کتاب و سنت سے کوئی نص ثابت نہ ہو۔ حجیت اجماع کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں:

۱ — ”الرسالہ“ میں سلیمان بن یسار کی روایت منقول ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک مرتبہ جابیہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

”آں حضرت نے اسی مقام پر ہمارے سامنے کھڑے ہو کر فرمایا تھا:

”میرے صحابہ تابعین اور تبع تابعین کو احترام کی نظر سے دیکھتے رہنا۔ پھر زمانہ منیر القرون

کے بعد کذب بیانی کا دور دورہ ہو گا حتیٰ کہ ایک شخص قسم کھا کر بات کرے گا حالانکہ اس سے حلف طلب نہیں کیا جائے گا اور از خود کسی امر پر شہادت دے گا گو اس سے شہادت نہیں لی جائے گی۔ جسے بہشت پیاری ہو اسے چاہیے کہ اس دور میں جماعت کے ساتھ رہے کیونکہ جماعت سے الگ رہنے والے کے ساتھ شیطان ہوتا ہے اور وہ دوا دیوں سے دور رہتا ہے۔ کوئی مرد کسی غیر عورت کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے کیونکہ ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ جس آدمی کو نیک کام بھلے معلوم ہوں اور اپنی برائی کو برائی خیال کرے وہ شخص مومن ہے۔“

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آل حضرتؑ نے جماعت کے ساتھ رہنے کی تلقین کی ہے اور جماعت کے ساتھ رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظاہر ان کے ساتھ ہو مگر دل الگ ہو۔ جماعتی وحدت کا مدار تو اس بات پر ہے کہ انسان حلال و حرام اور طاعت میں جماعت کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چنانچہ امام شافعی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اگر مسلمان متفرق شہروں اور علاقوں میں بستے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں بدنی معیت ناممکن ہے بلکہ بدنی لحاظ سے تو مسلمانوں اور کفار، اقلیت اور فاجر و فاسق لوگوں سے مل جل کر رہنا پڑے گا لہذا لزوم جماعت والی حدیث سے لزوم بدنی مراد نہیں ہے کیونکہ اولاً تو یہ ویسے بھی ناممکن ہے اور پھر اس سے کچھ حاصل بھی نہیں ہوتا لہذا مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ لازم رہنے کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے کہ تحلیل و تحریم اور اطاعت میں ان کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چنانچہ جو شخص ان باتوں میں جماعت کے ساتھ رہے گا تو اس نے جماعت کا ساتھ دیا اور جو شخص ان مذکورہ امور میں جماعت مسلمہ کی مخالفت کرے گا تو اسے مخالف سمجھا جائے گا۔ یہ واقعہ ہے کہ انفرادی حالت میں تو انسان غفلت اور غلطی کا شکار ہو سکتا ہے مگر جماعتی صورت میں کتاب و سنت یا قیاس سے غفلت ناممکن ہے۔“

۲۔ اجماع کے حجت ہونے پر دوسری دلیل قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیت ہے۔
چنانچہ فرمایا:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ

الْمُؤْمِنِينَ تُولِيهِ مَا تَوَلَّى ، وَتُصْلِحُ لَكُمْ أَسَاءَاتِكُمْ مَصِيْرًا ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے خلاف راستہ اختیار کرنے کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت کے برابر قرار دیا ہے کیونکہ دونوں کی سزا ایک ہی رکھی ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت حرام ہے لہذا کسی امر میں مومنین کی مخالفت بھی حرام ہوگی۔ جب ان کی مخالفت حرام ہے تو اتباع ضروری ہوگی اور تحلیل و تحریم کے مسائل میں ان کی مخالفت، ان کے راستہ کی اتباع کے خلاف ہے بلکہ ان امور میں ان کے راستہ پر چلنے کا نام ہی اتباع ہے۔ چنانچہ علامہ زحشری اپنی تفسیر میں آیت وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

”سبیل مومنین سے مراد دین حنیف کا راستہ ہے جس پر وہ قائم ہیں اور یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ اجماع حجت ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب و سنت کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مومنین اور رسولؐ کی مخالفت کو یکجا جمع کیا گیا ہے اور ان دونوں کی مخالفت وعید شدید بیان کی ہے لہذا ان کی اتباع بھی اسی طرح واجب ہے جیسا کہ آل حضرتؑ سے موالات واجب ہے۔“

اجماع کن مسائل میں ہے؟

یہ ہیں حجیت اجماع کے دلائل جو امام شافعی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں مگر سوال یہ باقی رہا

(۱) تفسیر کبیر میں ہے کہ جب امام شافعی سے اجماع کی حجیت پر دلیل طلب کی گئی تو انہوں نے تین سو مرتبہ سارا قرآن پڑھا حتیٰ کہ یہ آیت تلاش کر کے مندرجہ آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ مومنین کے راستے کی مخالفت حرام ہے تو ضروری ہوا کہ ان کے راستہ کی اتباع کی جائے پہلے مقدم کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ کی مخالفت اور مسلمانوں کے راستے کی مخالفت پر دوزخ کی وعید بیان کی ہے حالانکہ تنہا رسولؐ کی مخالفت ہی اس وعید کی موجب ہے لہذا اگر اتباع غیر سبیل المومنین اس وعید کی موجب نہ ہوتی تو اسے مخالفت رسولؐ کے ساتھ ضم کر کے ضرورت نہ تھی جو کہ تنہا ہی اس وعید کی موجب ہے لہذا ثابت ہوا کہ غیر سبیل المومنین کی اتباع حرام ہے۔ جب اس کی حرمت ثابت ہو تو معلوم ہوا کہ ان کی اتباع واجب ہے کیونکہ ان کی عدم اتباع کی صورت میں غیر سبیل المومنین کی اتباع لازم آتی ہے لہذا جب اتباع غیر سبیل المومنین حرام ہے تو معلوم ہوا کہ عدم اتباع سبیل المومنین بھی حرام ہے اور ان کی عدم اتباع حرام ہونے کی صورت میں ان کی اتباع حرام ہوگی۔“ یہ اس دلیل کی تقریر ہے جسے امام رازی نے بیان کیا ہے۔ علامہ اہول نے اس آیت سے ذرا قی حاشیہ لکھے صفحہ ۲۲۷

جاتا ہے کہ کیا صرف اہل فقہ واجتہاد ہی سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے یا علماء کے دوسرے طبقوں کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ امام شافعی اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”میں اور اہل علم میں سے کوئی شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ اس نے پہلے علماء سے اسی طرح سنا ہے اور اسے سب لوگ مانتے چلے آئے ہیں۔ جیسے صلوٰۃ ظہر کی چار رکعتیں یا شراب کی حرمت۔“

اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی صرف اجماع علماء کو حجت مانتے ہیں کیونکہ جن احکام کی کتاب و سنت میں تصریح نہیں ہے ان کے حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ علماء ہی کر سکتے ہیں۔ پس جب اجماع کی اساس حلال و حرام کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنا ہے تو یہ اجماع مجتہد علماء کی جماعت کے بغیر نامکن ہے۔ امام شافعی کے اس کلام نے علمائے اصول کے لیے ایک دروازہ کھول دیا ہے جسے بعد کے علماء نے پھیلا یا ہے۔ چنانچہ علمائے اصول نے ان علماء کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے غور کیا ہے کہ کیا ان میں اہل بدعت بھی داخل ہیں یا نہیں؟ اور اس بارے میں انہوں نے بہت سی غبار انگیزیاں کی ہیں اور لمبے چوڑے اختلافات بیان کیے ہیں۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہوگا جس پر بلاد اسلامیہ کے تمام علماء کا اتفاق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ امام مالک کی تردید کی ہے کیونکہ امام مالک صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر سمجھتے تھے۔ جس کے پیش نظر بہت سی احادیث کو ناقابل قبول قرار دیتے تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک اہل مدینہ کے اجماع کو واجب الاتباع قرار دیتے تھے اس بنا پر بعض احادیث کو بھی رد کر دیتے تھے۔ چنانچہ ”الرسالہ“ میں امام شافعی نے بعض علماء مالکیہ کے ساتھ مناقشہ کے وقت اپنے مقابل کے قول کی حکایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) حجت اجماع کے استدلال پر بہت سے مناقشات اور سوالات و جوابات بیان کیے ہیں۔ امام غزالی ”المستصفیٰ“ میں ان آیات کو جن سے علماء اصول نے اجماع کی حجت ہونے پر استدلال کیا ہے لکھتے ہیں:

”اجماع کے حجت ہونے پر سب اقویٰ دلیل آیت ومن یشاقق الرسول الا یت ہے کیونکہ یہ سبیل المؤمنین کی اتباع واجب قرار دیتی ہے امام شافعی نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔“

”کسی امر پر اہل مدینہ کا متحد ہو جانا اخبار آحاد سے قوی ہوتا ہے لہذا تم اخبار آحاد کا ہمیں کیوں
مکلف بناتے ہو اور مجمع علیہ امر جو اقویٰ اور واجب العمل ہے اسے کیوں ترک کرتے ہو؟ اگر
وہ یہ کہے کہ اخبار آحاد تو بہت کم ہیں اور اجماعی مسائل کی اس قدر کثرت ہے کہ بیان کی ضرورت
نہیں تو ہم کہیں گے کہ تم بھی کبھی ایسا کرتے ہو اور بعض مسائل کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کر دیتے ہو
پھر امام شافعی اس کی تردید کرتے ہیں کہ:

”میرا اور اہل علم میں سے کسی کا بھی یہ دعویٰ نہیں کہ قلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے بلکہ
مسائل کے جن کے ہمیشہ سے علماء قائل چلے آئے ہیں۔ ہاں کبھی کوئی مسئلہ اجماعی ہوتا ہے مگر مدینہ کے
علماء اس کے خلاف ہوتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس اہل مدینہ ایک مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں
دیگر امصار کے علماء اس کے مخالف نظر آتے ہیں۔“

مذکورہ بالا بیان امام شافعی نے ”الرسالہ“ میں اہل مدینہ کے بارے میں دیا ہے جس سے معلوم
ہوتا ہے کہ امام مالک کا تعامل اہل مدینہ کو خبر آحاد پر مقدم رکھتا تھا۔
بطلان کے دو پہلو

امام شافعی اس استدلال کو دو طریقوں سے باطل کرتے ہیں:
۱۔ اول یہ کہ ان کے نزدیک جو اجماع حجت ہے وہ ایک شہر والوں کا اجماع نہیں ہے بلکہ
تمام بلاد اسلامیہ کے علماء کا اجماع ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ جن مسائل کے بارے میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے خود مدینہ کے
بعض علماء کو ان سے اختلاف ہے۔ اور عام شہروں کے علماء بھی ان کے خلاف رائے رکھتے ہیں
امام شافعی اس استدلال کو تیسری طرح بھی رد کر سکتے تھے کہ جس اجماع کو امام حجت مانتے ہیں اس
مرتبہ کتاب و سنت کے بعد ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی خبر واحد پر اجماع اہل مدینہ کی تقدیم کا رد نہیں کرتے
تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام شافعی خود بھی اس نظریہ سے متفق ہیں؟ ان کی تالیفات کے مطالعہ
سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نظریہ سے متفق نہیں۔ چنانچہ ”کتاب الامم“ میں اس قاعدہ پر مناقہ
پایا جاتا ہے۔

”میں نے امام شافعی سے کہا کہ ہمارے نزدیک صرف اجماع اہل مدینہ معتبر ہے دیگر بلاد اسلامیہ کے اجماع کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ فرمانے لگے ”یہی مسلک ان لوگوں کا ہے جو تمام احادیث کو باطل قرار دیتے ہیں اور اجماع کو حجت مانتے ہیں۔ تمہارے اور ان کے مابین صرف اتنا سا فرق پایا جاتا ہے کہ وہ تمام علمائے اسلام کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں اور تم اہل مدینہ کے اجماع کا۔ تم دونوں میں چونکہ اصولاً اتحاد پایا جاتا ہے اس لیے جو اعتراض ان پر ہو سکتا ہے وہی اعتراض تم پر بھی وارو ہوتا ہے لہذا تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ اس دعویٰ کو چھوڑ دو۔“

میں نے امام شافعی سے کہا۔ یہ کیوں؟

تو امام صاحب نے جواب دیا:

اس لیے کہ اس دعویٰ کی بنا عدم واقفیت پر ہے۔ کیونکہ جب تم سے اس کے متعلق کچھ تفصیل دریافت کی جاتی ہے تو تم اس کا ایسا جواب نہیں دے پاتے جو دوسرے کو قائل کر سکے۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جب تم سے یہ سوال ہوتا ہے کہ مدینہ میں اجماع کرنے والے کون لوگ ہیں؟ کیا اس بارے میں کوئی حدیث موجود ہے جس پر انہوں نے اجماع کیا ہے؟ یا صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہے اور اس بارے میں ان کے پیش نظر کوئی حدیث نہیں ہے؟ پھر اگر تم یہ کہو کہ حدیث سے ثابت ہے تو اس سلسلہ میں تم پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اگر وہ مسئلہ اجماعی ہے تو اس کے متعلق جو حدیث تمہیں ملی ہے ضرور ہے کہ خبر آحاد سے ہو جو تمہارے اصول کے مطابق قابل عمل نہیں ہے۔ پھر اگر وہ خبر آحاد ثابت ہے تو جو چیز آں حضرت سے ثابت ہو ظاہر ہے وہی اولیٰ اور واجب ہے۔ دوم یہ کہ:

اگر قول واحد کے سوا اس بارے میں کوئی متفق علیہ چیز نہیں ملی ہے تو پھر اجماع کا دعویٰ کیوں کرتے ہو اور کس طرح کہتے ہو کہ آں حضرت کے صحابہ نے اس پر اجماع کیا ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں اور دیگر اہل علم کے نزدیک بھی وہ اختلاف ثابت ہے۔“

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع بالراہی پر خبر آحاد کی تقدیم کے قائل ہیں

بشرطیکہ وہ اجماع کسی ایسی حدیث پر مبتنی نہ ہو جو متعدد طریق اور متعدد جماعتوں سے مروی ہو۔ جسے خبر عامہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں تو اجماع خبر آحاد پر مقدم ہوتا ہے اور سنت سے ثابت ہونے کی وجہ سے اسے حجت مانا جاتا ہے نہ کہ اجماع اہل مدینہ یا امت مسلمہ کے اس پر متفق ہونے کی وجہ سے۔

ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر زیر بحث فقہی مسئلہ میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں اور جس مسئلہ میں بھی ان کا مخالف اجماع اہل مدینہ کو بطور دلیل کے پیش کرتا ہے امام شافعی اسی میں اہل مدینہ کا اختلاف پیش کر دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ مخالف سے کہتے ہیں :
 ”ہم نے تمہارے سامنے یہ بات واضح کر دی ہے کہ اہل مدینہ یا دوسروں کے متعلق اجماع دعویٰ صحیح نہیں ہے اور جس مسئلہ میں تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اسی میں ہم نے اختلاف ثابت کر دیا ہے اور جن مسائل کے متعلق تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے ان میں سے بیشتر مختلف فیہ ہیں۔“
 اجماع اہل مدینہ

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع اہل مدینہ کو حجت نہیں مانتے اور اس بارے میں وہ اپنے شیخ امام مالک سے اختلاف کرتے ہیں اور اصحاب مالک سے جو لوگ ان سے مجادلہ کرتے ہیں ان کا سختی سے رد کرتے ہیں اور جن مسائل میں وہ اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جن مسائل میں تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو اہل مدینہ کی اکثریت ان کے خلاف ہے۔ پھر حدیث کرتے ہوئے ان سے کہتے ہیں :
 اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ تم اہل مدینہ کے قول کی زیادہ تردید کرتے ہو تو وہ تمہارے قول کے مطابق اسے ثابت کر سکتا ہے اور تم اس کی مدافعت نہیں کر سکتے اور جو اعتراضات تم دوہرتے ہو کرتے ہو اس سے زیادہ تم پر وارد ہو سکتے ہیں کیونکہ تم نے اہل مدینہ کے علم کا دعویٰ کیا ہے اور دوسروں کو چھوڑ کر تم انہیں کی اتباع کرتے ہو پھر تم ان لوگوں سے بھی بڑھ کر اہل مدینہ کی مخالفت کرتے ہو جو ان کے اتباع کا دعویٰ نہیں کرتے جیسا تم کرتے ہو۔ اگر یہ باتیں تم سے مخفی ہیں تو یہ سراسر تمہارا

نادانی کا نتیجہ ہے۔“

مگر امام شافعی جب مالکیوں سے ان مسائل کے بارے میں جن میں وہ اہل مدینہ کے عمل یا اجماع سے حجت لاتے ہیں، مجادلہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ علمائے مدینہ جس امر پر متفق ہوں اس پر تمام علمائے امصار متفق ہوں گے اس بنا پر وہ کتاب خلاف مالک میں کہتے ہیں:

اجماع کا دعویٰ صرف اسی مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں اہل مدینہ کو اختلاف نہ ہو اور ہم اجماع اسی کا نام رکھتے ہیں جس میں اہل مدینہ بھی متفق ہوں کیونکہ جس مسئلہ میں اہل مدینہ متفق ہوں گے اس میں تمام علمائے اسلام متفق ہوں گے اور علمائے امصار اہل مدینہ کی اسی صورت میں مخالفت کرتے ہیں جو ان کے مابین مختلف فیہ ہو۔

(۱) کتاب الام، ج ۲، ص ۱۹۲ (۲) ہم عمل اہل مدینہ کے بارے میں امام مالک کی رائے نقل کر چکے ہیں۔ اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع یا عمل کے متعلق ائمہ ثلاثہ کی رائے پر مختصر طور پر روشنی ڈالیں۔ امام مالک نے چالیس سے کچھ زیادہ مسائل میں تعامل اہل مدینہ کی بنا پر فتویٰ دیا ہے اور ان پر اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ کی تین قسمیں ہیں: — (۱) وہ مسائل جن میں اہل مدینہ کے کسی مخالف کا علم نہ ہو (۲) وہ مسائل کہ دوسرے اہل علم نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو (۳) جن میں اہل مدینہ کے مابین ہی اختلاف ہو۔ — پہلی قسم کے حجت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے بلکہ امام شافعی تو یہ کہتے ہیں کہ جس امر پر اہل مدینہ متفق ہوں گے وہ جمیع بلاد اسلامیہ کا اجتماعی مسئلہ ہوتا ہے اور تیسری قسم بلا اختلاف حجت نہیں ہے کیونکہ وہ علمائے اسلام کا موضع اجتماع نہیں ہے تو دوسروں پر کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اب رہی قسم دوم امام شافعی اس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں اور امام مالک اسے حجت مانتے ہیں ان کے علاوہ دوسرے علماء نے اس سے اخذ کرتے ہیں اور نہ حجت مانتے ہیں اور اجماع اہل مدینہ خواہ کتنا ہی قومی کیوں نہ ہو اور دوسرے علماء بھی ان سے متفق ہوں بہر صورت امام شافعی اسے خبر واحد پر مقدم نہیں رکھتے کیونکہ خبر واحد جب ہر قسم کی جرح سے محفوظ ہو تو اجماع پر مقدم ہوتی ہے اس کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ امام شافعی نے یہ قاعدہ کہاں سے اخذ کیا کہ اہل مدینہ صرف اسی مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں جس پر تمام علمائے اصرار متفق ہوں کیا انہوں نے استقرار سے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اہل مدینہ اسی امر پر متفق ہوتے ہیں جن پر تمام علماء کا اتفاق ہو یا وہ یہ بات باور ہی نہیں کرتے کہ کسی امر مجتہد فیہ میں ان کے مابین اتفاق ہو سکتا ہے سوائے اس صورت کے کہ تمام اہل عقل اسے تسلیم کرتے ہوتے ہوں اور اہل فہم کے لیے کسی طرح بھی اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ یا امام شافعی یہ سمجھتے ہیں کہ جب اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہوں تو دوسرے علماء کے اختلاف کو حرج خیال کرتے ہیں؟ ان تمام احتمالات کی گنجائش ہے۔ امام شافعی نے از خود اس قاعدہ کا ماخذ یا سند بیان نہیں کیا۔ اس کی سند سے قطع نظر یہ واقعہ ہے کہ جن مسائل پر اہل مدینہ اور دوسرے علماء متفق ہوں امام شافعی کے نزدیک ان کا دائرہ بہت تنگ ہے جیسا کہ ہم آئندہ وضاحت کریں گے۔

امام شافعی اور تعامل اہل مدینہ

مگر اس کے ساتھ ہم یہ بھی ضرور کہیں گے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی آراء کو نہایت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور ان کے اقوال اخذ کرنے کی وصیت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام رازی اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں لکھتے ہیں:

امام بیہقی اپنی اسناد کے ساتھ یونس بن عبدالاعلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام شافعی سے کسی مسئلہ میں مباحثہ کیا تو امام شافعی نے فرمایا:

"بھذا میں تجھے نصیحت کرتا ہوں کہ جب اہل مدینہ کو کسی امر پر متفق پائے تو تجھے اس کے برحق ہونے میں کچھ بھی شبہ نہیں کرنا چاہیے۔ اگر کوئی بات تجھے دوسرے ذریعہ سے حاصل ہو تو وہ ذریعہ خواہ کتنا ہی معتبر کیوں نہ ہو لیکن اگر اہل مدینہ سے وہ ثابت نہیں ہے تو اس کی طرف التفات بھی نہیں کرنا چاہیے۔"

یہ روایت امام شافعی سے اسناد کے ساتھ مروی ہے اس سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی رائے سے اخذ کرتے تھے جیسا کہ امام مالک کا مسلک تھا مگر جو کچھ ہم امام شافعی سے نقل کر چکے ہیں اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے اہل مدینہ کا قول ہی برحق ہے اور دوسرے اقوال خواہ کتنے بھی قوی کیوں نہ ہوں اگر ان کی اصل مدینہ سے نہیں ملتی تو وہ اعتبار کے

قابل نہیں ہیں۔ امام شافعی کی طرف اس ہدایت کی نسبت دو باتوں سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے اور کہا جائے کہ یہ امام شافعی کے مشہور اور مدونہ اصول و اقوال کے خلاف ہے اور امام شافعی کی کتابوں پر اعتماد کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یا یہ کہا جائے کہ یہ امام شافعی کی قدیم رائے تھی جب کہ امام صاحب اصحاب مالک میں شامل تھے اور اجتہاد کے منازل طے کر رہے تھے مگر مصر میں جا کر جب دوبارہ اپنے مسلک کا جائزہ لیا اور کتب مدون کیں تو اس رائے کو ترک کر دیا کیونکہ امام شافعی ہمیشہ اپنی آراء کی تنقیح میں لگے رہتے تھے اور اصول و فروع کے بارے میں انہیں مہذب کرتے رہتے تھے۔

اجماع سکوتی

قبل اس کے کہ ہم اجماع پر گفتگو ختم کریں دو چیزوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری خیال کرتے ہیں :

۱۔ امام شافعی اجماع سکوتی کو معتبر نہیں سمجھتے تھے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ مجتہد اپنی رائے سے کوئی مسلک اختیار کرے اور وہ مسلک اس زمانہ میں شہرت پذیر ہو جائے مگر کسی سے اس کا انکار منقول نہ ہو۔ امام شافعی اس اجماع کو اجماع ہی نہیں سمجھتے کیونکہ اجماع کے بارے میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے متعلق ہر ایک عالم اپنی رائے کا اظہار کرے، اور سب کی آراء متفق ہو جائیں۔

۲۔ امام شافعی اپنے مناظروں میں اپنے مخالف کے دعویٰ اجماع کو تسلیم ہی نہیں کرتے تھے اور اس پر اس کے اثبات کے تمام راستے بند کر دیتے تھے حتیٰ کہ اس کے اثبات کو محال بنا دیتے تھے۔ چنانچہ کتاب "جماع العلم" میں وہ اپنے مناظر کو جواب دیتے ہوئے اجماع کے بارے میں سوال کرتے ہیں :

وہ اہل علم کون ہیں کہ جب وہ کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان کا یہ اجماع حجت بن جائے گا۔ اور سوال و جواب کے بعد امام شافعی ایک طویل تقریر میں اس غلطی کو واضح کرتے ہیں :

ہر شہر میں ایسے علماء کی کمی نہیں ہے جو دوسرے دیار کے علماء کو غیر فقیہ کہتے ہیں یا انہیں مسند افتاء کا نااہل قرار دیتے ہیں اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ میں جانتا ہوں کہ

کہ ہر شہر کا علماء باہم مختلف الآراء ہیں اور یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ اہل مکہ وہ لوگ ہیں جو عطا کے قول کے خلاف نہیں کرتے اور بعض وہ بھی ہیں جو دوسروں کے اقوال ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنگی ابن خالد بھی مفتی بنا ہوا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور انہی میں سے بعض لوگ سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف گردانتے ہیں اور اس معاملہ میں اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ میں اس بات سے بھی واقف ہوں کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں اگرچہ ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ابھرے اور انہوں نے فقہ میں خاص مقام حاصل کر لیا جیسے امام مالک۔ بہت سے لوگ انہیں مقدم سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھ کر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال و فتاویٰ کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالک کے مذاہب کی تردید میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ اسی طرح مغیرہ بن عازم اور دراوروی ہیں۔

کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰ کی طرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسف کے قول کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے۔ انہیں غلط قرار دیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوری کی طرف مائل ہیں۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو حجت مانتے ہیں۔

ان امصار کے علاوہ جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے دوسرے بلاد سے متعلق بھی مجھے اسی قسم کی خبریں موصول ہوئی ہیں۔ اہل مکہ علم میں عطا کو تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض دوسرے ابراہیم الخضریٰ کو ترجیح دیتے ہیں۔ پھر ہر شہر کے لوگ اپنے عالم کو دوسرے پر مقدم رکھتے ہیں اسراف سے کام لیتے ہیں۔ یہی حال ان علماء کا ہے جنہیں اہل شہر نے فقیہ بنا رکھا ہے۔ پس جب اہل امصار کے مابین اختلاف پایا جائے تو یہ کیونکر مانا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ ایک تفقہ یا تفقہ عام پر متفق ہیں۔ بعض مفتیوں کو میں نے حلف اٹھا کر یہ کہتے سنا ہے کہ فلاں کے لیے اس کے نقصان عقل اور جہالت کی بنا پر فتویٰ دینا ناجائز

نہیں ہے۔ اور فلاں یعنی اہل علم سے دوسرے شخص کے لیے سکوت اختیار کرنا جائز نہیں ہے مگر اہل شہر اس شخص کے لیے جس کے علم و فضل اور عقل کی پہلے لوگوں نے تعریف کی ہے، فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے الغرض اس قسم کی بہت سی باتیں مجھ تک پہنچی ہیں۔

اجماع کی حیثیت

پھر امام شافعی ان فقہار کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو ”علم کلام“ میں غور و خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہاء میں ہے جن کا اجماع میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہاء کی فہرست سے خارج ہیں؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراضات کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منقہ ہوتا ہے۔

مناظر پوچھتا ہے ”پھر اجماع کوئی چیز ہے جی؟“

امام شافعی جواب دیتے ہیں :

ہاں — بحمد اللہ — فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے اور کوئی شخص جو تھوڑا بہت بھی علم رکھتا ہے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ وہ طریقہ ہے جس سے اس شخص کی تصدیق کی جاسکتی ہے جو ان مسائل اور چند اصول علم میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے۔ مگر جس اجماع کے تم مدعی ہو — باوجودیکہ اس زمانہ کے اختلافات کا تمہیں علم ہے — اور ہر قرن کے لوگوں سے اسے حکایت کرتے ہو تو تم خود ہی انصاف کرو کہ کیا اسے اجماع کہنا صحیح ہے؟

امام شافعی اس مناظرہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اجماع جس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ کچھ فرائض اور اصول میں پایا جاتا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اجماع انہی چیزوں میں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب ”اختلاف“ میں اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں : آل حضرت کے صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا

جن کے سب لوگ مکلف ہیں کسی اور مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع کا دائرہ بہت تنگ ہے یعنی صرف چند فرائض میں جن سے واقفیت حاصل کرتا شریعتِ حقہ کی رو سے ضروریات دین سے ہے اور وہ مجمع علیہ ہیں۔

حدود قیاس کی وضاحت

سب سے پہلے قیاس کے قواعد و ضوابط مرتب کرنے اور اس کی اساس و بنیاد کو واضح کرنے والی ہستی امام شافعی کی ہے۔ امام صاحب سے پہلے کے، نیز ان کے ہم عصر فقہاء رائے اور قیاس سے کام لیتے تھے مگر اس کے حدود اور اساس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی تھی یعنی رائے صحیح اور غیر صحیح کے مابین کسی نے امتیاز قائم نہیں کیا تھا اور نہ اس کے حدود و قواعد وضع کیے تھے۔ حتیٰ کہ امام شافعی نے استنباط و قیاس صحیح کے قواعد مقرر کیے۔ قیاس کے حدود اور اس کے مراتب کی تعیین کی اور بتایا کہ وہ فقہ جس کا مبنی قیاس ہو، اور وہ فقہ جو نص سے ماخوذ ہو دونوں کے مابین قوت و ضعف کے لحاظ سے کتنا زبردست فرق ہے۔ پھر امام صاحب نے قیاس کے شروط بیان کیے جن کا ایک فقیہ میں پایا جانا ضروری ہے اور انہوں نے قیاس صحیح اور استنباط بالرائے کے دیگر اقسام فاسدہ کے مابین فرق و امتیاز کو واضح کیا ہے۔ اس اعتبار سے امام شافعی کو دوسرے فقہاء پر اس باب میں فضیلت و سبقت حاصل ہے کہ انہوں نے اپنے بعد کے فقہاء کے لیے ایک راستہ بنا دیا جس پر انہوں نے رہروی کی۔ امام شافعی نے قیاس کی تعریف حدیثِ رسم کے ساتھ تو نہیں بیان کی ہے لیکن جو مثالیں پیش کی ہیں اور جو شروط عائد کیے ہیں ان سے علمائے اہول کے نزدیک قیاس مصطلح کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں علوم کے اندر منطقی اسالیب بیان نے رواج نہیں پایا تھا اس بنا پر انہوں نے منطقی طریق پر قیاس کی حدیثِ رسم بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جس کے ذریعہ بعد میں علوم و فنون میں نظم پیدا ہوا اور ان کی تبویب کی گئی۔

قیاس کی تعریف

علماء نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے:

”ایک غیر منصوص امر کا ایک منصوص حکم کے ساتھ، وصف و حکم میں اشتراک کے باعث الحاق کا نام قیاس ہے۔“

امام شافعی نے جو مثالیں بیان کی ہیں اور جو اقسام ذکر کیے ہیں ان سب پر یہ تعریف پورے طور پر منطبق ہوتی ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک جو قیاس تھا وہ وہی قیاس ہے جس کی علمائے اصول نے بعد میں تعریف کی ہے۔

اب ہم قیاس کے متعلق امام شافعی کے نظریات و اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ امام شافعی نے قیاس پر اپنی گفتگو کو دو تمہیدی مقدماتوں سے شروع کیا ہے:

پہلا مقدمہ

اس میں شک نہیں کہ جو احداث و نوازل وجود پذیر ہوتے ہیں ان سب کے احکام مذکور ہیں کیونکہ شریعت اسلامیہ ہمہ گیر شریعت ہے جس میں ہر حکم ملتا ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم شارع نے برقرار رکھ کر اس پر احکام مرتب کیے ہیں اور کس پر احکام مرتب نہیں کیے۔ تو جب شارع کی طرف سے ہر قضیہ و حادثہ یا نازلہ کے متعلق احکام ملتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس حکم پر شارع نے نص و اشارہ یا دلالت کے ذریعہ تنبیہ کی ہو جس سے طالب حکم رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ طریقہ دلالت سے احکام کی معرفت اجتہاد و استنباط اور اشباہ و امثال دوسرے اشباہ و امثال کے ساتھ الحاق کے بغیر نہیں ہو سکتی لہذا الاحوالہ قیاس کی ضرورت ہوگی۔ اسی معنوم کے پیش نظر امام شافعی نے فرمایا:

”جو حادثہ بھی کسی مسلمان پر نازل ہوتا ہے لامحالہ شریعت میں اس کا حکم لازم اور سبیل حق پر دلالت موجود ہوتی ہے یا بعینہ اس کی اتباع کا حکم ہوتا ہے۔ اگر بعینہ نہ ہو تو اجتہاد سے سبیل حق پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اور اسی قسم کے اجتہاد کا نام قیاس ہے۔“

امام شافعی کے طریقہ کے مطابق شارع کے بیان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ دلالت و قرائن کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ عقل و فکر کی رہنمائی کے لیے مقرر کیے ہیں۔ اس قسم

کے بیان کو ایک مجتہد ہی پہچان سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک غیر منصوص اور مجمع علیہ احکام میں قیاس کے ذریعہ اجتہاد سے کام لینا پڑتا ہے حتیٰ کہ ان کے نزدیک اجتہاد ہی کا نام قیاس ہے۔
دوسرا مقدمہ

احکام شریعت کا علم دو طرح ہے :

- ۱۔ علم احاطہ یعنی احکام کے ظاہر و باطن کی معرفت حاصل کرنا۔ اس قسم کا عالم شریعت کے ظاہر و باطن کو پہچانتا ہے اور یہ شک و شبہ سے بالا ہوتا ہے۔
- ۲۔ ظاہری علم۔ یعنی احکام کی حقیقت سے آگاہ نہ ہونا۔ یہ علم ترجیح و ظن کے طریق پر حاصل ہوتا ہے۔

اب رہا علم ظاہری۔ جس میں حقیقت حال پہناں رہتی ہے۔ اخبار آحاد۔ یا بقول امام شافعی اخبار خاصہ۔ اجماع اور قیاس کے ذریعہ بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان سہ گانہ اقراء سے جو علم حاصل ہو گا وہ صرف علم ظاہری ہو گا جس کے نفس الامر میں یا واقعی ہونے کا کوئی شخص و عورت نہیں کر سکتا۔ اور اس پر اس حیثیت سے عمل کیا جائے گا کہ انسانی قدرت میں جس قدر ذرائع ملے تھے ان کے ذریعہ سے یہ علم حاصل ہوا ہے اور جو بات انسان کی قدرت و استطاعت کی حدود سے خارج ہے اس کا انسان مکلف بھی نہیں ہے۔

فصل کے احکام کا مدار اسی قسم کے علم پر ہوتا ہے۔ چنانچہ قاضی بسا اوقات ملزم کو شہادتوں اور قرائن مضمذقہ کی بنا پر پھانسی کا حکم دیدیتا ہے خواہ نفس الامر میں وہ گواہ جھوٹے ہی کیوں نہ ہوں لیکن اسے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے اور حقیقت حال خدا کو سوتپ دیتا ہے۔ اسی طرح مجتہد استخراج احکام کے سلسلہ میں اسباب ظاہری کے مطابق عمل کرنے کے مکلف ہیں اور حقیقت حال لحاظ سے اگر وہ غلطی پر بھی ہوں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی عورت کو اپنے سے حلال سمجھ کر اس سے نکاح کر لیا۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے تو وہ عند اللہ گناہگار نہیں جائے گا۔ کیونکہ وہ حقیقت سے آگاہ نہیں تھا۔ البتہ حقیقت حال کے منکشف ہوتے ہی اس کا

عقد نکاح فسخ ہو جائے گا اور ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے ان کے متعلق احکام صادر ہوں گے۔ ظاہر کے اعتبار سے نسب، عدت اور مہر ثابت ہو جائے گا۔ اور چونکہ حقیقتاً وہ عقد باطل تھا۔ اگرچہ عرصہ دراز کے بعد اس کا علم حاصل ہوا ہے۔ اس لیے ان کے مابین توارث کا اجرا نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام شافعی اس قسم کی مثالیں بیان کرتے چلے جاتے ہیں جن کے اندر ظاہر و باطن کے احکام کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم ان میں سے صرف ایک مثال کا ذکر کرتے ہیں جس سے دوسری مثالوں کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کرتا ہے اور ہمارے سامنے ایسے علامات بھی نہیں ہیں جو باطن میں اس کے غیر مسلم ہونے پر وال ہوں تو ہم اس کے ساتھ ظاہری حال کے لحاظ سے معاملہ کریں گے اور اس پر نکاح و وراثت کے احکام جاری کریں گے مگر جس شخص کو اس کا غیر مسلم ہونا معلوم ہوگا اور اس کے سامنے اس کا ثبوت یا قرائن موجود ہوں گے وہ اپنے علم کے مطابق معاملہ کرے گا۔ ایسا شخص نہ اس سے نکاح کر سکتا ہے اور نہ اس کا وارث بن سکتا ہے۔ اس طرح ایک ہی شخص پر دو شخصوں کے لحاظ سے دو مختلف احکام پائے جاتے ہیں اور ہر ایک پر لازم ہے کہ اپنے مقتضائے علم کے لحاظ سے عمل کرے۔

قیاس سے کیسا علم حاصل ہوتا ہے؟

الغرض قیاس سے کسی چیز کا ظاہری علم حاصل ہوتا ہے اور باطن امر تک اس سے رسائی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا شمار علم کے ان طرق سے گانہ میں ہے جن سے ظاہری علم ہی حاصل ہو سکتا ہے اور باطن پر احاطہ نہیں ہو سکتا اور ہر مجتہد اپنے ظاہری علم کے لحاظ سے فیصلہ کرتا ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا کہ قیاس سے علم ظاہر حاصل ہوتا ہے نہ کہ ”علم احاطہ“ تو ایک ہی مسئلہ میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک کا قیاس دوسرے کے قیاس کے خلاف ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک قاضی ایک شخص کی شہادت اس بنا پر قبول کر لیتا ہے کہ بظاہر وہ اچھا معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس میں کچھ کوتاہی موجود ہے کیونکہ کوئی شخص گناہ سے پاک نہیں ہے۔ اور دوسرا قاضی اس کی شہادت رد کر دیتا ہے کیونکہ اسے اس شخص کے متعلق ایسی باتوں کا علم ہے جن کی وجہ سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔ تو جب مجتہدوں کا یہ حال ہے تو وہ

ایک چیز کے حکم میں مختلف ہوں گے اس کے باوجود قیاس جائز ہی نہیں بلکہ شرعاً مطلوب ہے۔ چن عمر و بن العاص سے مروی ہے کہ میں نے آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ:

اگر کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے دو گنا اجر ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔

اس حدیث سے قیاس کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک قیاس و اجتہاد ایک چیز ہیں۔ اور باوجودیکہ علم ظاہر کے اعتبار سے کبھی افکار مختلف ہوتے ہیں مگر پھر بھی وہ شرعاً مطلوب ہیں۔ امام شافعی نے اس حدیث سے اجتہاد یعنی قیاس کے مطلوب ہونے پر اس طرح استنباط کیا ہے مجتہد اپنے اجتہاد میں ہر حال کم و بیش ثواب کا مستحق تو ہو ہی جاتا ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع ہو پر ثواب حاصل نہیں ہو سکتا۔

اور مقام اجتہاد میں جب خطا پر بھی ثواب حاصل ہوتا ہے تو اس حدیث کی رو سے احتمال خطا باوجود اجتہاد مطلوب ہو گا نیز اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مجتہد صرف ظاہری حکم میں اجتہاد مکلف ہے۔

قیاس ہمیشہ کسی اصل پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں کتاب و سنت سے حکم مطلوب ہوتا ہے اور کتاب و سنت کے نصوص وہ اصول قائم ہیں جن پر حکم مبنی ہوتا ہے۔ اگر کتاب و سنت سے نص ملے نہ ہو تو غیر منصوص کو کسی امر منصوص کے ساتھ تشبیہ و سے کر اس کا حکم معلوم کیا جائے گا بشرطیکہ عدت دونوں میں مشترک ہو۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے نص کے معنی معلوم کیے جاتے ہیں اور اس عدت حکم تلاش کی جاتی ہے پھر اگر غیر منصوص امر میں بھی اسی عدت کا پایا جانا ثابت ہو جائے تو اس اندر قیاس سے حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی مطلب ہے امام شافعی کے اس قول کا کہ:

قَالَ خَيْرُ مَنْ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ عَيْنٌ - يَتَأَخَّرُ مَعَهَا الْمَجْتَهِدُ لِيُصِيبَهُ

کتاب و سنت کی خبر ایک عین اور اصل ہوتی ہے جس کے معنی مجتہد معلوم کرتا ہے تاکہ صحیح حکم لگا سکے۔

گیا ہو، لہذا جو شخص نص و قیاس کے بغیر کوئی حکم لگاتا ہے وہ گناہ سے قریب تر ہوگا۔

امام شافعی کے "الرسالہ" اور ان کی دوسری کتب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے نزول علت کے واضح اور غیر واضح ہونے کے لحاظ سے قیاس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ یہ کہ اصل کی بہ نسبت فرع میں اس حکم کا ثبوت اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ:

وَلَا تَقْلُدْ لَهَا أُفٍّ (ماں باپ سے اف تک نہ کرو)

اس آیت میں اف کی نہی سے ضرب و شتم کی ممانعت خاص طور پر ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ یہ کہ اصل و فرع مرتبہ میں باہم مساوی ہوں اور ان میں کمی بیشی نہ پائی جائے مثلاً آیت کریمہ:

فَانِ اتَيْنِ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔

یعنی اگر کوئی باندی زنا کرے تو اسے دوسری آزاد عورتوں کے مقابلہ میں نصف ہزاروی جائے

بیاں لونڈی کو غلام پر قیاس کیا گیا ہے۔

۳۔ علت حکم میں فرع اصل سے نصف ہو۔

اب ہم ان اقسام سے گانہ کے متعلق امام شافعی کی عبارات کی تشریح کرتے ہوئے ان پر بحث کرتے ہیں۔

امام شافعی نے قیاس کے مراتب مقرر کیے ہیں اور پہلی قسم کو سب اقسام سے اقویٰ شمار کیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کے متعلق لکھتے ہیں:

سب سے اقویٰ قیاس یہ ہے کہ کتاب اللہ یا سنت نے کسی چیز کی ادنیٰ مقدار کو حرام قرار دیا ہو تو "فضل الکمرۃ علی القلۃ" کے قاعدہ کی رو سے اس چیز کی زیادہ مقدار کی حرمت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر معمولی درجہ کی طاعت کو مستحسن کہا ہے تو اس کی زیادتی خود بخود قابل ستائش ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی چیز کی بڑی مقدار کو مباح قرار دیا ہے تو اس کی تھوڑی مقدار خود بخود مباح سمجھی جائے گی۔

امام صاحب نے قیاس کی دوسری قسم کے متعلق اگرچہ "الرسالہ" میں تصریح نہیں کی تاہم ان کی طرف اشارہ ضرور فرمایا ہے۔ مگر امام مازنی نے امام صاحب سے اس قسم کو نقل کر کے اس مثال نقل کی ہے یعنی از تکاب حد کی صورت میں غلام کو لونڈی پر قیاس کر کے کہا جائے گا کہ اگر غلام

کسی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے تو اسے بھی آزاد مرد سے نصف سزا دی جائے گی جیسا کہ قرآن نے لونڈی کے لیے حرہ کے مقابلہ میں نصف سزا بیان کی ہے۔

اب رہی قسم ثالث جس میں فرع اصل سے ضعیف ہوتی ہے۔ فخر الدین رازی نے امام صاحب سے روایت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) پہلی قسم یہ ہے کہ محل وفاق میں علت حکم کا استنباط کیا جائے۔ پھر فرع میں اس معنی کے حاصل ہونے سے اصل میں اس کے حصول پر استدلال کیا جائے اسے "قیاس المعنی" کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معنی کا استنباط نہ ہو بلکہ دو مختلف احکم صورتوں کے بین بین صورت پر غور کرنے سے معلوم ہو کہ ایک طرف اس کی مشابہت زیادہ اور دوسری طرف کم ہے۔ بعد از یہ ہو اسی سے اسے ملحق کر دیا جائے اسے "قیاس شبہ" کہا جاتا ہے۔

چنانچہ "الرسالہ" میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی یہ دونوں صورتیں کتاب القیاس کے شروع میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیاس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ کسی چیز میں اصل کا مطلب پایا جائے۔ بایں صورت قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ کسی چیز کے بہت سے اشباہ ہوں۔ اس صورت میں سب سے ادلی اور اشبہ کے ساتھ الحاق کیا جائے گا۔ اس صورت میں مجتہدین کا اختلاف ہو سکتا ہے۔"

مگر امام شافعی جب قسم اول کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس صورت میں اہل قیاس مختلف الرأے نہیں ہوتے لہذا ظاہری عبارت میں اقسام ثلاثہ داخل ہوں گی۔ یعنی قیاس اولیٰ، قیاس تساوی، اور قیاس اضعف مگر اول الذکر دو قسموں کا معاملہ واضح اور یقین ہے کیونکہ ان میں قیاسین کا اختلاف نہیں ہوتا اور نہ مجتہدین کے اقوال باہم متعارض ہوتے ہیں۔

اس لیے ہمارا خیال یہ ہے کہ امام رازی کی یہ تقسیم امام شافعی کے اس کلام سے کلیتہً متفق نہیں ہے جس کی طرف "الرسالہ" میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے کلام میں فی الجملہ ایسا پایا جاتا ہے کہ قسم ثالث کے جس میں فرع اصل سے اضعف ہوتی ہے چند اشباہ ہوتے ہیں اور ان میں سے اقرب

کے ساتھ اسے ملحق کیا جاتا ہے یہ بات کچھ معقول بھی نظر آتی ہے اس لیے کہ علت حکم میں اصل سے فرع کا ضعف اسی صورت میں متصور ہو سکتا ہے جب اس کے چند اشباہ موجود ہوں اور ہر ایک کے ساتھ فرع کا الحاق ہو سکتا ہو۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ امام شافعی صرف قیاس شبہ کو قیاس ضعیف میں شمار کرتے ہیں اور قیاس شبہ وہ ہوتا ہے جس میں فرع اور چند امور منصوصہ کے مابین مشابہت پائی جائے مگر جس کے ساتھ مشابہت زیادہ اقرب ہو اس کے ساتھ اسے ملحق کیا جائے۔

چند مثالیں

امام شافعی اس کی متعدد مثالیں بیان کرتے ہیں مگر ہم ان میں صرف بعض کو ذکر کرتے ہیں۔
 ۱۔ آں حضرت کے زمانہ میں ایک غلام دھوکہ سے فروخت کر دیا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد مشتری کو عیب کا علم ہوا تو آں حضرت نے فیصلہ صادر فرمایا کہ — ”مشتری اس عیب کی بنا پر غلام کو واپس کر دے اور جو کچھ غلام نے کمایا ہے وہ اسی کا ہے۔“
 اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو غلام مشتری کی ضمانت میں کمایا گیا ہے اور ثمن کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے وہ مشتری کی ملکیت ہے۔ امام شافعی اس زیادتی غیر متولدہ پر ہر متولدہ زیادتی کو قیاس کر کے کہتے ہیں کہ درخت کا پھل، جانور کا دودھ، اون اور نیچے الغرض جو چیز بھی قبل از فسخ ظاہر ہوتی ہے وہ مشتری کی سمجھی جائے گی کیونکہ وہ اس کی ضمانت میں ظاہر ہوئی ہے۔
 بعض فقہار نے اس مسئلہ میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ زیادت متولدہ کی اس زیادت پر قیاس نہیں کر سکتے جو کسب و خراج کے قبیل سے ہے کیونکہ حدیث میں ”الخراج بالضمان“ ہے اور زیادت متولدہ چونکہ نفس مبیع سے حاصل ہوتی ہے لہذا اسی کے ساتھ ملحق رہے گی کیونکہ یہ خراج کے قبیل سے نہیں ہے۔ مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر زیادت متولدہ ملحق بالعين ہو تو جو چیز غلام کو ہبہ کی جائے وہ بھی بائع کی ملک ہونی چاہیے کیونکہ وہ بھی خراج نہیں ہے حالانکہ وہ ”الخراج بالضمان“ کی رو سے ہبہ کو مشتری کی ملک مانتے ہیں۔“

(۱) اس مسئلہ میں علمائے احناف کا مسلک شافعی کے خلاف ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ باقی حاشیہ لکھے صفحہ پر

خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں دو وجہ شبہ پائی جاتی ہیں جو باہم متضاد ہیں۔ اول یہ کہ زیادہ متولدہ کو کسب کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ چونکہ مشتری کے ملک میں حاصل ہوئی ہے لہذا اسی کی ملک ہوگی۔ دوم یہ کہ زیادہ متولدہ کو عین کے ساتھ ملحق کیا جائے کیونکہ یہ حدیث "الخراج بالضمان" کے تحت نہیں آتی۔ امام شافعی پہلی وجہ شبہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسب کی ملکیت کی علت مشتری کے ملک میں حادث ہونا ہے لہذا جو چیز مشتری کے ملک میں حادث ہوگی مشتری کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔

دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ ہر قسم کی زیادت بلحاظ ملکیت کے حال و مال میں عین کے تابع ہوتی ہے اور جب عین مبیع بائع کی طرف واپس ہو رہا ہے تو زیادت کا بھی بائع ہی مستحق ہوگا۔ (ب)۔ اُن حضرات نے سونے کی بیع سونے سے، کھجور کی کھجور سے، گندم کی گندم، اور جو کی جو کے ساتھ کرنے سے منع فرمایا ہے بجز اس کے کہ سودا برابر برابر اور نقد بہ نقد ہو۔ یہ حدیث صحیح ہے مگر اس کی علت تحریم میں فقہاء مختلف ہیں۔ امام شافعی سونے کی سونے کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت تو ثمنیت قرار دیتے ہیں یعنی اس کا مقوم ہونا اور باقی اصناف کی تحریم کی علت ان کا مطعوم ہونا ہے۔

(ج)۔ قرآن میں ہے:

وَلَوْلَا ذَاتُ يُزْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَدَّاهُنَّ أَنْ يُتِمَّ الوَضَاعُ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ -

نیز فرمایا:

وَأِنْ أَدَّاهُنَّ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُم بِالْمَعْرُوفِ -
اور اُن حضرات نے ہند بنت عتبہ کو اجازت دیدی تھی کہ وہ اپنے خاوند ابوسفیان اور اپنی

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) مبیع کا کسب کردہ مال، ہبہ، صدقہ وغیرہ مشتری کی ملک ہے اور عیب کی بنا پر فسخ بیع بھی جائز ہے مگر زیادہ متولدہ خواہ متقلد ہو یا منفصلہ فسخ سے مانع ہے ایسی صورت میں صرف بائع نقصان کا مناسن سمجھا جائے گا۔

اولاد کے مال سے معروف کے ساتھ ر بلا اجازت لے سکتی ہے۔ لہذا کتاب اللہ اور سنت سے ثابت ہوتا ہے کہ والد پر اپنی چھوٹی اولاد کی اجرت رضاء اور دیگر نفقات واجب ہیں اور اس وجوب کی علت وہ باہمی تعلق ہے جو اولاد اور باپ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جب اس تعلق کی بنا پر صغریٰ میں باپ پر اولاد کے نفقات واجب ہیں تو بالغ ہونے کے بعد اولاد کا بھی فرض ہے کہ بڑھاپے میں اپنے ماں باپ کی خبر گیری کرتے رہیں۔ والدین کے یہ حقوق اولاد پر عاید ہوتے ہیں خواہ وہ کئی واسطوں سے والدین بنتے ہوں۔ اسی طرح اولاد کے حقوق والدین پر عاید ہوتے ہیں خواہ وہ اولاد اور اولاد کیوں نہ ہوں۔

قول شافعی

امام شافعی قیاس کے یہ اقسام اور ان کے وجوہ ذکر کرنے کے بعد بیان فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء فرع کو اصل منصوص علیہ سے اقویٰ یا مساوی ہونے کی صورت میں اقسام قیاس میں شمار نہیں کرتے چنانچہ لکھتے ہیں:

”بعض اہل علم اسے قیاس کہنے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بلا واسطہ ان چیزوں میں داخل ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام یا محمود و مذموم قرار دیا ہے نہ کہ کسی پر قیاس کیا گیا ہے اور قیاس صرف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو مختلف معانی سے مشابہت پائی جائے اور اسے ایک پر قیاس کیا جائے۔ اور دیگر اہل علم کا کہنا ہے کہ جو چیز کتاب و سنت میں بطور نص مذکور نہ ہو وہ قیاس ہی ہے“ واللہ اعلم۔

ایک ابہام

امام شافعی نے یہ دونوں مسلک بیان تو کیے ہیں مگر یہ نہیں بتایا کہ ان میں کونسا مسلک انہیں

(۱) علمائے احناف کے نزدیک نفقہ کی علت صرف قرابت و ولادت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ قرابت محرمیت بھی ہے جیسا کہ آیت رضاء و علی الوادئ مثل ذالک سے ثابت ہوتا ہے لہذا لڑکے پر باپ کا نفقہ واجب ہونے کی علت تو ولادت ہی ہے اور حواشی میں قرابت محرمیت ہے اس لیے اقارب کا نفقہ کل محارم پر تغاوت درجات کے لحاظ

پسند ہے بظاہر سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب ان ہر اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں۔

مگر ہمارے نزدیک جب فرع اصل سے ملحق ہو یا جو اس کے معنی میں ہو اور اس قدر واضح ہو کہ دلالت النص کے بعد استنباط و تخریج اور تنقیح و تخریج علت کی محتاج نہ ہو تو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے کیونکہ جب علت نص سے معلوم ہوگی تو واضح اور جلی ہوئے کی وجہ سے فہم نص کے ساتھ ہی سمجھ میں آجائے گی اور استنباط وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اور امام شافعی کے طریقہ پر ان دونوں میں جوہری فرق پایا جاتا ہے کیونکہ جو چیز نص قرآنی یا سنت متواترہ سے دلالت النص کے طور پر ثابت ہو وہ ظاہر و باطن کے لحاظ سے احاطہ علم کا فائدہ دیتی ہے لیکن اگر قیاس سے ثابت ہو تو صرف ظاہری علم ثابت ہوتا ہے مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ آیت کریمہ

ضرب از روئے قیاس ثابت ہوتی ہے تو اس حرمت کا علم صرف ظاہری علم ہوگا اور حرمت اُف کا علم، علم احاطہ ہوگا یعنی ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے علم حاصل ہوگا اور جو شخص بھی عربی زبان کا ذوق رکھتا ہے وہ کبھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ آیت کی عبارت و نص سے معمولی اذیت کی حرمت سے قبل سخت اذیت کی حرمت ثابت ہوتی ہے تو جب یہ معنی مجر و آیت کے سماع سے ذہن میں آجاتا ہے تو اسے صرف علم ظاہر کا درجہ کیسے دے سکتے ہیں؟

امام شافعی فرماتے ہیں کہ جن نصوص سے اصول ثابتہ کے خلاف احکام ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے مواضع نص پر مقصور رہتے ہیں اور ان پر انہی جیسے اوصاف کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح جن نصوص سے کسی عام اور دائمی حکم کی تحقیق ثابت ہوتی ہے وہ بھی مقیس علیہ نہیں بن سکتے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

(۱) کیونکہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ کبھی قیاس ان وجوہ کا جامع ہوتا ہے اور کبھی متفرق طور پر یہ وجوہ قیاس میں پائے جاتے ہیں اور سب سے اقویٰ قیاس وہ ہے جس میں فرع اصل سے قوی ہو پھر اس کی چنداں مشکہ بیان کی ہیں بعدہ ان لوگوں کا قول ذکر کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جہاں فرع اصل سے یا اس کے مساوی ہو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے اس نے کہا ہے کہ بظاہر امام صاحب ان سب اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں۔

”ہر وہ حکم جو قرآن میں منصوص ہو پھر آں حضرت سے اس فرض سے بعض کی تخفیف ثابت ہو تو اس رخصت پر صرف اسی فرض میں عمل کیا جائے گا دوسرے احکام کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آں حضرت نے کوئی عام حکم دیا ہو پھر دوسری سنت سے اس حکم عام کے خلاف ثابت ہوتا ہو تو اس پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا، پھر امام شافعی نے اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں:

(الف) آیت کریمہ: **وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں کا دھونا ارکان وضو میں سے ایک رکن ہے مگر جب آں حضرت نے اس حکم عام کے ہوتے ہوئے موزوں پر مسح کیا اور اسے جائز قرار دیا تو یہ اس نص عام سے تخفیف اور استثناء پر محمول ہو گا لہذا اس پر دستاں وغیرہ پر مسح کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ جو چیز نص عام سے مستثنیٰ ہوتی ہے اس پر قیاس جائز نہیں ہوتا۔

(ب) ناپ تول کے بغیر محض اندازہ کے ساتھ اموال و بیویہ کی خرید و فروخت ممنوع ہے اسی بنا پر آں حضرت نے بیع مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے۔ یہ نہی عام ہے مگر آں حضرت نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے یعنی ترکھوروں کے بدلے اندازہ سے خشک کھجوروں کی بیع کرنا نہی عام سے مستثنیٰ ہے لہذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

مجتہد کے شرائط

امام شافعی ہر شخص کو قیاس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ مجتہد کو چند شروط کا پابند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شروط بمنزلہ ”آلہ قیاس“ کے ہیں جن کا ہر مجتہد میں پایا جانا ضروری ہے۔ وہ شروط حسب ذیل ہیں:

۱۔ عربی زبان کا ماہر ہو کیونکہ شریعت اسلامیہ کا تمام ذخیرہ اسی زبان میں ہے لہذا ہر مجتہد

(۱) الرسالہ، ص ۵۴۵ (۲) درخت پر کچے پھل کی بیج کو خشک پھلوں کے بدلے نیچے کو مزابنہ اور کھیتی کو گندم کے بدلے فروخت کرنے کو محاقلہ کہا جاتا ہے۔

کے لیے عربی زبان کا ماہر ہونا ضروری ہے۔
۲۔ احکام قرآنی یعنی قرآن کے فرائض و آداب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص اور ارشادات کا عالم ہو۔

۳۔ سنن، تاویل سلف اور امت کے اجماع و اختلافات کو خوب سمجھتا ہو۔
۴۔ عقل سلیم اور حسن تقدیر کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ باہم مشتبہ احکام میں امتیاز اور تثبت کر سکے۔
ان شروط کے علاوہ امام شافعی مجتہد کی چند طرق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جن کا اسے کاہنہ رہنا چاہیے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”مجتہد کو چاہیے کہ اپنے مخالف سے بھی استماع کرے کیونکہ استماع کی وجہ سے بعض اوقات انسان اپنی غفلت پر متنبہ ہو جاتا ہے اور جس چیز کو صحیح سمجھتا ہے اس میں زیادہ تثبت حاصل ہو جاتا ہے اور اسے چاہیے کہ اس انتہائی جدوجہد اور انصاف سے کام لے تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ اس کے قول کا ماخذ اور ترک کی وجہ کیا ہے اور اس کے اختیار کردہ مسلک کو متروک پر کیا فضیلت ہے۔“

اس کے علاوہ ”الام“ میں ”کتاب ابطال الاستحسان“ کے تحت امام شافعی کے مناظرات مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک مناظرہ میں انہوں نے مجتہد کے اوصاف میں نہایت قیمتی باتیں کہی ہیں جن کی جوہر تعمیر اور تفکیک و تمثیل کے احکام و سدا کی وجہ سے ہم اسے بعینہ نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”مفتی کے لیے اسی صورت میں فتویٰ دینا جائز ہے جب کہ وہ کتاب و سنت کا ماہر ہو۔ قرآن کے ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور آداب کا عالم ہو۔ اہل علم کے قدیم و جدید اقوال سے واقف کار ہو۔ عربی زبان کا عالم اور صاحب عقل ہو تاکہ مشتبہ صورتوں میں امتیاز کر سکے اور قیاس کی حقیقت کو سمجھ سکے۔ اگر ان اوصاف میں

سے کوئی ایک وصف بھی اس کے اندر موجود نہ ہو تو اسے قیاس واجتہاد سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ اس بت پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اصول دین کا عالم بھی ہو مگر قیاس کے تقاضوں سے واقف نہ ہو تو ایسے شخص کو مسند افتاء پر بٹھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ قیاس کا عالم ہے مگر اصول کا ضابطہ نہیں ہے تو اسے بھی قیاس واجتہاد کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس شخص کی مثال اندھے کی سی ہے جسے اپنے دائیں اور بائیں کی بھی خبر نہیں ہے تو آپ اسے دایاں اور بایاں بتا کر کسی راستہ پر چلنے کی تکلیف کس طرح دے سکتے ہیں۔ اگر ایسا شخص کسی راستہ پر چلے گا بھی تو منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا یا اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی شخص کو جو بازار کے نرخ سے ناواقف ہے، کسی غلام کی قیمت لگانے کے لیے کہا جائے یا آپ معمار کو کسی چیز کی سلائی کا اندازہ لگانے پر مقرر کریں۔ یاد رزی کو کسی عمارت کی قیمت لگانے کے لیے کہیں۔ پھر اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ وہ لوگ بھی حکم اور فتویٰ دیتے رہے ہیں جو ان صفات کے حامل اور جامع نہیں تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں ایسے لوگوں کے احکام اور فتاویٰ کو جانچ چکا ہوں۔ چنانچہ میں نے دیکھا ہے کہ ان کے اندر بہت سا تفہم اور تباہن پائا جاتا ہے اور ہر فریق اپنے حکم اور فتویٰ میں دوسرے کو خطا کار ٹھہراتا ہے۔

اختلاف جائز ہے

امام شافعی یہ مانتے ہیں کہ جن مجتہدین میں مذکورہ بالا شروط پورے طور پر موجود ہوں ان میں بھی کبھی کسی مسئلہ میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے۔ ایک مجتہد کسی معاملہ میں ایک فتویٰ دیتا ہے مگر دوسرے کا فتویٰ اس سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ قیاس سے علم ظاہر حاصل ہوتا ہے اور نفس کی عدم موجودگی میں علم ظاہر کے بارے میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے۔ ہر ایک اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرتا ہے کیونکہ اسے حق سمجھتا ہے اور اسی کا وہ مکلف ہے۔

مگر کسی مجتہد کا اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرنا اور جو علم اجتہاد کے بعد حاصل ہو اسی کا حق و صواب ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نظر و فکر کے تقدس سے حق بھی مستعد ہو جاتا ہے۔ نہیں بلکہ حق ایک ہی ہوتا ہے مگر ہم اسی چیز کے رکھٹ ہیں جو اجتہاد کے بعد صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اصل میں حق تو ایک ہی ہے جس کا علم ذاتِ باری تعالیٰ کو ہے، اس لیے امام شافعی اس مقام پر لکھتے ہیں:

ہمارے خیال میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک سے زائد حق نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ظاہر و باطن کو جانتا ہے اور ہر چیز کے متعلق اللہ تعالیٰ کا علم یکساں ہے۔
قیاس میں اختلاف

چنانچہ امام شافعی ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو قیاس میں اختلاف کو مذموم خیال کرتے ہیں اور اس بات کی خوب وضاحت کرتے ہیں کہ جب تک باہم مختلف ہوتا مذموم نہیں ہے۔ پھر بیان کرتے ہیں کہ اختلاف کی دو قسمیں ہیں۔ خلاف مذموم اور غیر مذموم۔ اختلاف مذموم یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں نص موجود ہو اور اس کا علم حاصل ہونے کے بعد اختلاف کیا جائے کیونکہ اس قسم کے اختلاف کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے لہذا جو شخص کسی نص صریح یا سنت قائم کی خلاف ورزی کرتا ہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے اور کسی امر میں جماعت مسلمہ کی مخالفت بھی مذموم میں داخل ہے۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

”میرے خیال میں جماعت کی مخالفت کسی کے لیے حلال نہیں ہے خواہ ان کے سامنے اس معاملہ میں کتاب و سنت سے کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو۔“

اختلاف غیر مذموم

اگر یہ اختلاف کسی اجتہادی امر میں ہو تو غیر مذموم ہے کیونکہ ہر مجتہد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے اجتہاد کے مطابق مسلک اختیار کرے لہذا یہ مذموم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نہ تو کتاب و سنت کی مخالفت ہوتی ہے نہ اور نہ جماعت مسلمہ

سے علحدگی۔ یہ محض ایک قیاسی چیز ہے جس میں ہر مجتہد دوسرے کے خلاف ہو سکتا ہے۔

کیفیت اختلاف

اس کے بعد امام شافعی اختلاف کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اور اختلاف اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ مجتہدین کے سامنے ایک حادثہ لایا جاتا ہے جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے اور وہ اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک مجتہد ایک اصل کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے اور دوسرا دوسرے اصل کی بنا پر۔ اس لیے ان میں باہم اختلاف ہو جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس اختلاف کے رفع کی بھی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو ہم کہیں گے کیوں نہیں۔ اس کے رفع کی صورت یہ ہے کہ مختلف فیہ واقعہ پر غور کیا جائے اگر ایک اصل کے ساتھ اس کی مشابہت ایک معنی کے لحاظ سے ہے اور دوسرے کے ساتھ دو جہتوں سے تو جس اصل کے ساتھ دو جہتوں سے مشابہت ہے اس پر حمل کیا جائے خصوصاً جب کہ کئی جہتوں سے ایک اصل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو۔“

مثلاً تمام علماء کا متفق علیہ فیصلہ ہے کہ غلام کے خطاً مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت قیمت کے لحاظ سے مقرر کی جائے گی مگر جب اس کی قیمت دیت حر کے برابر یعنی دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو کیا وہ بھی واجب الادا ہوگی یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں کمی کی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ پوری قیمت ادا کرنا پڑے گی خواہ وہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو۔“

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرع کے دو اصل ہو سکتے ہیں اور دونوں کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہے۔ امام شافعی اس اصل کو اختیار کرتے ہیں جو شبہ ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جس اصل کے ساتھ فرع کی زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اس پر حمل کر کے اختلاف رفع ہو سکتا ہے۔

حقیقت قیاس

یہ ہے قیاس کی حقیقت اور یہ ہیں اس کے قواعد جنہیں امام شافعی نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی

یہ مانتے ہیں کہ اجتہاد بالراے قیاس کے بغیر ممکن نہیں اور نہ کسی قسم کی رائے قیاس کے بغیر مانی جاسکتی ہے نہ عرف سے فیصلہ ہو سکتا ہے اور نہ استحسان وجہ ترجیح بن سکتا ہے بلکہ اگر اعتبار ہے تو صرف اجتہاد بالراے کا۔ کیونکہ دین کی بنیاد کتاب و سنت پر ہے۔ اور حضرت معاذؓ کی حدیث سے اجتہاد بالراے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور اجتہاد و رای کا استعمال قیاس کی صدرت میں ہی ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ہر حادثہ کا حکم یا تو کتاب و سنت میں بطور نص کے بیان کر دیا ہے اور بطریق دلالت ان سے معلوم ہو سکتا ہے اور وجہ دلالت کی معرفت کا نام قیاس ہے۔

شریعت اسلامیہ کا انحصار کتاب و سنت پر ہے
چنانچہ امام شافعی مندرجہ ذیل آیات سے ثابت کرتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کا انحصار کتاب و سنت پر ہی ہے:

(۱) أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ
اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو۔

(۲) اتَّبِعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ
اللہ کی وحی کی پیروی کرو۔

(۳) مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ
جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی اصل کتاب و سنت ہے لہذا اجتہاد بالراے کا ان دونوں سے مشتق ہونا ضروری ہے اور یہ ان دونوں پر قیاس سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص ایسی بات کہ جس کی اصل کتاب و سنت میں موجود نہ ہو تو اس نے زیادتی اور اتباع نفس سے کام لیا۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

”جب کوئی مجتہد اجتہاد کرے اور استحسان سے کام لے تو وہ اجتہاد اصل قائم نہیں ہے بلکہ اس نے اپنی خواہش سے ایک نئی چیز پیدا کی ہے جس کی اتباع سے اسے منع کیا گیا ہے لہذا اگر وہ کتاب و سنت کی بنیاد پر جن کی اتباع واجب ہے، کوئی نیا طریقہ ایجاد کرتا ہے تو وہ اس چیز سے کہیں بہتر ہے جو وہ اپنی خواہش سے پیدا کرے جس کی پیروی سے اسے منع کیا گیا ہے تو جب کتاب و سنت کی اتباع واجب ہے اور اتباع نفس جائز نہیں ہے تو اجتہاد و استحسان کی اساس بھی اگر کتاب و سنت نہ ہوگی تو وہ نفس کی

پیروی سمجھی جائے گی اور اس کا وبال بھی اس پر عاید ہوگا۔“

ان وجوہات کی بنا پر امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ جس امتحان کی بنیاد کتاب و سنت پر نہ ہو جو اثبات احکام کا شرعی طریق ہے وہ جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس غرض کے لیے امام صاحب ”الام“ میں ”کتاب ابطال الامتحان“ کے نام سے ایک مستقل عنوان قائم کرتے ہیں جو آگے آتا ہے۔

اولہ احکام (۵)

ابطال الاستحسان

استحسان کیا ہے؟

امام شافعیؒ "کتاب ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں:

"جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں اور آئندہ بیان کروں گا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ کسی حاکم یا مفتی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کتاب و سنت، اجماع اور ان میں کسی ایک پر قیاس کے سوا فیصلہ کرے یا فتویٰ دے۔ استحسان سے افتاد صرف اسی صورت میں جائز ہے جب شریعت کے اولہ اربعہ سے کوئی دلیل نہ ملے۔"

امام صاحب کی کتاب ابطال الاستحسان، کتاب جماع اور الرسالہ میں اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں جن سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنت، اثر و اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو استحسان کہلاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں مجتہد کسی دلیل یا ولایت النص کی رو سے فیصلہ نہیں کرتا بلکہ جسے مستحسن خیال کرتا ہے اس کے مطابق فتوے دیدیتا ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ استحسان اجتہاد باطل کی ایک قسم ہے جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔
استحسان کے ابطال کے دلائل

چنانچہ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد استحسانی باطل ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنت، اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو وہ استحسان کہلاتا ہے۔

"کتاب الام" اور الرسالہ میں امام شافعیؒ کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے استحسان کے بطلان پر مختلف مقامات پر متعدد دلائل ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ تتبع کے بعد جو چھ دلیلیں

ہمارے علم میں آئی ہیں ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ سچے دلائل حسب ذیل ہیں۔
۱۔ قرآن میں ہے:

أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى -

نیز آں حضرتؑ نے فرمایا ہے کہ:

”جن باتوں کا اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے ان میں سے میں نے کوئی بات نہیں چھوڑی مگر اس کا حکم وید یا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے وہ بھی میں نے تمہارے سامنے بیان کر دی ہیں اور روح الامین یعنی حضرت جبریلؑ نے میرے دل میں القا کیا ہے کہ کوئی نفس اس وقت تک نہیں دگا جب تک وہ اپنا رزق پورا نہ کرے لہذا تمہیں چاہیے کہ بہتر طریق سے روزی طلب کرو۔“
نیز آں حضرتؑ نے لزوم جماعت کا حکم دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے متفقہ فیصلے سے علحدگی اختیار نہ کرو۔“

پس مذکورہ بالا آیت اور دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ آں حضرتؑ نے شریعت اسلام کے تمام احکام بیان فرمائیے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی اوامر و نواہی میں سے کوئی چیز ترک نہیں کی۔ اس کے بعد یہ سب ثابت ہوتا ہے کہ جو باتیں اوامر و نواہی سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی بات بھی جس سے تعلق مسلمانوں کے معاشرہ سے ہے ترک نہیں کی۔ ہر چیز اللہ تعالیٰ نے نص یا اشارۃ النص سے بیان فرما دی ہے لہذا اجتہاد بھی انہی چیزوں میں ہو سکے گا جو نصوص سے ثابت ہیں یا ان کو نصوص پر قیاس کیا گیا ہے ورنہ بیان کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد بالاستحسان باطل ہے۔
۲۔ قرآن کریم کی متعدد آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ مومن پر صرف کتاب و سنت کی اتباع واجب ہے اور ان کے سوا دوسری چیزوں کی اتباع سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(الف) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ -

(ب) إِيْتِيعْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ

(ج) مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

(د) مَا اتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

(ه) وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ۔

لہذا جو چیز بھی کتاب و سنت میں نص و دلالت، اجمال و تفصیل سے کلی یا جزئی طور پر بیان کی گئی ہے وہی واجب الاتباع ہے۔ قیاس کتاب و سنت کی اتباع سے خارج نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت کے کسی مدلول پر حمل کرنے کا نام قیاس ہے اور اجماع کی حجیت سنت نبویہ سے ثابت ہے لہذا اس کا اتباع عین سنت کی اتباع ہے مگر استحسان ان میں سے کسی کے ساتھ بھی ملحق نہیں ہے۔ لہذا اس پر عمل کرنا کتاب و سنت پر زیادتی کے مترادف ہے۔

ج۔ آں حضرت اپنی طرف سے کچھ نہیں فرماتے تھے اور نہ امور شریعت میں سے کسی امر میں استحسان سے فتویٰ دیتے تھے۔ کئی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ آں حضرت کو کوئی معاملہ درپیش ہوتا اور اس کے متعلق قرآن میں کوئی حکم مذکور نہ ہوتا تو وحی الہی کا انتظار کرتے اور استحسان سے کبھی فتویٰ نہ دیتے تھے۔

چنانچہ اوس بن صامت کی بیوی نے آستانہ نبوت پر حاضر ہو کر اپنے خاوند کی شکایت کی۔ آں حضرت خاموش رہے اور اسے کوئی جواب نہ دیا حتیٰ کہ اس کے متعلق مندرجہ ذیل آیات نازل ہوئیں:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ - وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَشَاوُرُكُمْ - إِنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ بَصِيرٌ - الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَاءِهِمْ مَا هِيَ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ

لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُجْرًا وَإِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ - وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا

لَمَّا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رِقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكَ يُعْطَوْنَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ مِمَّنْ شَرَحَ بَيْنَ رِجْ

مَتَابَعَيْنِ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِينَ مِسْكِينًا، ذَٰلِكَ لَتُؤْتُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ قُلُوبًا حَادِدَةً

رِجَالٌ مِّنكُمْ يَكُونُونَ بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَأُولَٰئِكَ سَتَرْنَا عَنْ أَفْئِدَتِهِمْ وَأُولَٰئِكَ سَتَرْنَا عَنْ أَفْئِدَتِهِمْ وَأُولَٰئِكَ سَتَرْنَا عَنْ أَفْئِدَتِهِمْ

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَا هِيَ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُجْرًا وَإِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

کہ خدا سنتا دیکھتا ہے۔ جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔ اور خدا بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں، پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے۔ مومنو! اس (حکم) سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے خبردار ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ مجامعت سے پہلے متواتر دو مہینے کے روزے رکھے جس کو اس کا بھی مقدور نہ ہو (اسے) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (چاہیے) یہ (حکم) اس لیے (ہے) کہ تم خدا اور اس کے رسولؐ کے فرمانبردار بن جاؤ یہ خدا کی حدیں ہیں اور نہ مانتے والوں کے لیے دردینے والا عذاب ہے (۵۸-۱۴۴) تو جب آں حضرتؑ نے استحسان سے فتویٰ نہیں دیا بلکہ وحی کا انتظار کرتے رہے اور آں حضرتؑ ہمارے لیے اسوہ حسنہ ہیں تو ہمارے لیے استحسان سے فتویٰ دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟ اسی طرح جب عویمر عجلانیؑ نے آپؐ کے حضور آکر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو آں حضرتؑ نے اسے کوئی جواب نہیں دیا حتیٰ کہ آیاتِ لعان نازل ہوئیں۔

د۔ جو صحابہ کرامؓ آپؐ کے پاس موجود نہ ہوتے اور استحسان سے فتویٰ دیتے تو آں حضرتؑ اسے ناپسند کرتے۔ چنانچہ آں حضرتؑ جب بھی کوئی فوج کا دستہ روانہ کرتے تو اسے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولؐ اور امیر کی طاعت کا حکم دیتے بشرطیکہ امیر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کا فرمانبردار رہے پھر اگر ان سے اس قسم کے افعال بھی سرزد ہوتے جنہیں آپؐ نے ناپسند فرمایا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک آدمی نے اظہار اسلام کیا مگر صحابہ کرامؓ نے یہ سمجھ کر اسے قتل کر ڈالا کہ جان بچانا چاہتا ہے پھر جب آں حضرتؑ کو ان واقعات کی اطلاع ہوئی تو آپؐ برہم ہوئے۔ تو اگر نفس یا قیاس صحیح پر اعتماد کے بغیر اجتہاد (بالاستحسان) جائز ہوتا تو آں حضرتؑ مسامحت سے کام لیتے اور گمان کرتے کہ یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے۔

۴۔ استحسان کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس سے حق باطل میں امتیاز ہو سکے۔ تو اگر

ہر حاکم اور مفتی یا مجتہد کو نص نہ ملنے پر امتحان کی اجازت دیدی جائے تو لوگ حدود سے تجاوز کرنے لگیں گے اور ہر ایک واقعہ میں اختلاف رونما ہونے لگے گا اور وجہ صواب اور حق کی معرفت کا کوئی طریق باقی نہیں رہے گا۔

قیاس اور امتحان میں فرق

یہاں امام شافعی پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ قیاس میں بھی تو اختلاف پیدا ہو جاتا ہے پھر آپ اسے کیوں جائز سمجھتے ہیں کیونکہ قیاس میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو وہ معمولی نوعیت کا ہوتا ہے۔ تیز قیاس کی بنیاد حکم منصوص اور غیر منصوص کے مابین اوصاف کے تشابہ پر ہے اور وہاں ایسے ضوابط موجود ہیں جن کے تحت فیصلہ ہو سکتا ہے اور اتفاق ممکن ہے۔ مگر امتحان کے متعلق تو کوئی بھی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس کی طرف اختلاف کے وقت رجوع ہو سکتا ہو اور اس کے پیش نظر اختلاف ختم ہو سکتا ہو۔

و — اگر امتحان ایک عالم دین کے لیے جائز ہے جو کتاب و سنت اور طرق قیاس کا ماہر ہو تو جن لوگوں کے پاس کتاب و سنت کا علم نہیں ہے اور نہ وہ اجماع و اختلاف اور قیاس کو جانتے ہیں ان کے لیے بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ امتحان کی بنیاد عقل پر ہے اور عقل میں کتاب و سنت کا عالم اور غیر عالم دونوں برابر ہیں بلکہ بعض لوگ تو علماء پر بھی عقل و فکر میں فوقیت رکھتے ہیں اور ان میں نظر و فکر کی صلاحیتیں علماء سے زیادہ ہوتی ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اس آخری دلیل پر امام شافعی ایک اعتراض کرتے ہیں کہ کتاب و سنت کی معرفت کے لیے دین کے مبادیات اور اصول سے واقفیت ضروری ہے لہذا امتحان سے بھی وہی کام لے سکتا ہے جسے کتاب و سنت کا علم ہوا اس کے بعد خود ہی اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصول دین سے واقفیت کا ثمرہ تو یہ ہے کہ ان کے مطابق اجتہاد کیا جائے لیکن جو شخص قیاس کو پھوڑ کر امتحان سے کام لیتا ہے تو وہ نصوص کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

لہذا عالم اور جاہل میں چنداں فرق نہیں ہے بلکہ عالم اس معاملہ میں جاہل سے زیادہ مجرم ہے۔
یہ جواب امام شافعی کے اصول کے مطابق بالکل صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک مخصوص علیہ
امر پر قیاس کو ترک کرنا نص کی خلاف ورزی کے مترادف ہے۔ اور نص اور قیاس علی النص کو ترک
کرنے کے برابر ہے۔

امام شافعی کے جواب پر تنقید
مگر ہمارے نزدیک امام شافعی کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ مورد نص میں استحسان کا کوئی بھی قائل
نہیں ہے لہذا استحسان کے لیے عالم کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکم مخصوص علیہ میں استحسان سے کام نہ
لے۔ پس استحسان کے معاملہ میں عالم اور جاہل برابر نہیں ہو سکتے اور دونوں میں واضح طور پر فرق پایا جاتا
ہے۔ امام شافعی کی دلیل صحیح نہیں ہے۔

یہ ہیں امام شافعی کے دلائل جو کتاب الامام میں متفرق مقامات پر انہوں نے بیان کیے ہیں۔ اور
امام شافعی نے اپنے مجادلات میں ان دلائل کے بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ساتھ ساتھ ان لوگوں
کے دلائل کی تردید بھی کرتے چلے جاتے ہیں جو استحسان کے قائل ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام شافعی نے
ایک دلیل جس سے استحسان کا ثبوت مل سکتا ہے یہ پیش کی ہے کہ ایک مرتبہ اثنائے سفر میں صحابہ کرام کو
مردہ مچھلی مل گئی اور انہوں نے اسے کھا لیا پھر آں حضرت نے ان کو اس فعل کو برقرار رکھا۔ اسی طرح
آں حضرت نے بنی قریظہ کے معاملہ میں سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم تسلیم کیا۔ چنانچہ سعد نے ان
کے قتل کا فیصلہ دیا۔ اگر استحسان جائز نہ ہوتا تو آں حضرت صحابہ کرام کے فعل کو برقرار نہ رکھتے اور نہ
سعد بن معاذ کو حکم تسلیم کرتے۔ چنانچہ امام شافعی ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
”اگر یہ کہا جائے کہ بنی قریظہ کے معاملہ میں آں حضرت نے سعد بن معاذ کو فیصلہ کرنے کا
حکم دیا اور انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ دیا اور یہ فیصلہ کسی اہل پر مبنی نہیں تھا۔
اسی طرح صحابہ کرام نے مردہ مچھلی کھائی اور آں حضرت سے جب انہوں نے اس کے متعلق
دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: کیا کچھ گوشت باقی بھی بچا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ
آں حضرت نے درست ہونے کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا تھا جیسا کہ آں حضرت

کے سامنے جب کوئی اظہار خیال کرتا اور آپ اسے صحیح سمجھتے تو اس کی تصویب فرما دیا کرتے تھے تو اس اجازت کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام برحق ہے اور اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کا اس طرح اظہار رائے کرنا صحیح ہے کیونکہ جب کوئی رائے کتاب و سنت پر مبنی نہ ہو وہ ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط ہوتی ہے اور کبھی صحیح بھی ہوتی ہے۔

اس جواب کا منشا یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے صحابہ کرام کے فعل یا حضرت سعدؓ کے فیصلہ کو صحیح قرار دینا اس لیے تھا کہ یہ حق کے مطابق تھا اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپؐ نے کتاب و سنت کے کسی اصل کے بغیر اجتہاد کی اجازت دی ہے۔ پچھلی کے مسئلہ میں تو یہ چیز واضح ہے مگر حضرت سعدؓ کا فیصلہ کچھ بحث طلب ہے کیونکہ بنی قریظہ کے بارے میں تو ان حضراتؓ نے تمام معاملہ سعدؓ کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا کہ اپنی پسند کے مطابق فیصلہ کریں۔ اس میں صرف حضرت سعدؓ کی رائے کی تفویض ہی نہیں ہے بلکہ سعدؓ کے اپنی رائے کا اظہار کرنے سے پیشتر ہی اس پر رضا مندی اور تفویض کا اظہار کیا جا رہا ہے لہذا اس کے جواب میں صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ آنحضرتؐ کو تفویض سے قبل حضرت سعدؓ کی رائے کے متعلق یقین ہو گیا تھا کہ وہ یہ فیصلہ کریں گے اور تفویض صرف الزام حکم کے لیے تھی۔

فہم شخصی غیر معتبر ہے

حاصل بحث یہ ہے کہ امام شافعی احکام شرعیہ کے استدلال کے سلسلہ میں صرف انہی امور پر اعتماد کرتے ہیں جن کا استناد کتاب و سنت کی طرف ہو اور وہ نصوص سے ثابت ہوں۔ اگر کہیں نص صریح یا نص مؤول موجود نہ ہو تو اشیائے منصوصہ سے صفات و معانی کا استخراج کرنے کے بعد غیر منصوص حکم کو ان میں سے اقرب الی الوصف یا جس کے ساتھ اشتراک معنوی ہوگا اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ لہذا یہ استخراج و اجتہاد لفظی مادی ہے اور ذوق و وجدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ امام شافعی شریعت میں فہم شخصی کو غیر معتبر سمجھتے ہیں اور موضوعی مادی فہم کا اعتبار کرتے ہیں اور ابطال استحسان کے سلسلہ میں امام شافعی کے پیش نظر ہی اصول ہے۔

چنانچہ کتاب ابطال الاستحسان میں بحث کا آغاز بھی اس نقطہ سے کرتے ہیں کہ شرعی احکام کی

بنیاد صرف ظواہر پر ہے اور آخر میں ختم بھی اسی نقطہ پر ہی کرتے ہیں۔ ابطال الاستحسان کے شر و میں فرماتے ہیں :

”کہ اللہ عز و جل نے دنیا میں تمام احکام کی بنا ظاہری دلائل پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ کے ظاہر کے مطابق فیصلہ کریں اور اس سے تجاوز نہ کریں۔“

پھر اسی بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں :

”اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کے احکام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حاکم کے لئے ظن و تخمین سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس پر کتنے ہی قریبی دلائل اس کے پاس موجود کیوں نہ ہوں فیصلہ صرف اسی شہادت کے مطابق کرنا چاہیے جو مدعا علیہ پر قائم کی جائے یا وہ خود اس امر کا اقرار کرتا ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کی بنیاد ظواہر پر رکھی ہے اس طرح قاضی کو بھی اس بات کا حکم دیا ہے کہ وہ ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے کفر کی وجہ سے خون مباح کیا ہے خواہ زبان سے ہی اس کا اظہار کیوں نہ ہو لہذا ظاہری حالت کو چھوڑ کر دلائل کی رو سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔“

استحسان پر بحث کے آغاز اور اختتام میں امام شافعی کا یہ کہنا کہ شریعت کا مدار ظواہر پر ہے اس پر مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کی تفسیر میں امام شافعی مادی اور ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور استحسان کے استخراج احکام کو باطل قرار دیتے ہیں۔ وہ استحسان کو ایک شخصی رائے سے زیادہ حیثیت نہیں دیتے لہذا یہ استخراج احکام کا مبداء نہیں بن سکتا اور نہ اس سے اخذ جائز ہے اس لیے استحسان کے متعلق لکھتے ہیں :

”انما الاستحسان تلذذ کہ استحسان تو ایک طرح کی ذہنی لذت ہے۔“

اولہ احکام (۶) استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کے مابین موازنہ

امام شافعی کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے؟

بلاشبہ امام شافعی اجتہاد بالاستحسان کو ممنوع سمجھتے تھے اور اسے اولہ شرعیہ اور طرق استنباط میں شمار نہیں کرتے تھے مگر انہوں نے اس چیز کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ استدلال کو کتاب و سنت، اجماع اور قیاس میں منحصر مانتے ہیں اور صحابی کی تقلید کو جائز خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو بھی طریق استدلال ہے وہ ان کے نزدیک استحسان ممنوع اور ان اولہ فقہیہ میں داخل ہے جو امور مذکورہ بالا سے خارج ہیں۔ اور بعض فقہاء جن سے امام شافعی نے مناقشے لکھے ہیں وہ استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کو حجت سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک دونوں استحسان کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے اور مصالح مرسلہ کو تو امام مالک نے اپنے اصول استنباط میں ایک اصل اور اساس فقہی قرار دیا ہے۔

مگر یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ استحسان یا مصالح مرسلہ کی حقیقت کیا ہے؟ علمائے احناف نے استحسان کی حقیقت اس کی تقسیم اور قواعد استنباط بیان کرنے میں مالکیہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔ اب ہم ان دونوں مسلوں کا مختصر سا تعارف کراتے ہیں اور پہلے حنفی مسلک کی وضاحت کرتے ہیں۔

احناف اور استحسان

حنفی اصول فقہ کی کتابوں میں استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ "قیاس کو کسی اقوی دلیل کے ساتھ خاص کرنے کا نام استحسان ہے۔" اور بعض کہتے ہیں کہ کسی معاملہ میں موجب قیاس سے اقوی قیاس کی طرف عدول کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے اور استحسان کی تمام اقسام کو شامل نہیں ہوتی جیسا کہ بیان اقسام سے ظاہر ہوگا۔ ابو الحسن الکرخی نے

استحسان کی تعریف یوں کی ہے:

هُوَ أَنْ يَحْدُلَ الْمُجْتَهِدُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ

استحسان یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں نظائر سے عدول کر کے ان کے خلاف فتویٰ دے۔

سب کے جامع تعریف

ان تعریفات میں ابوالحسن الکرخی کی تعریف اکمل اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ استحسان کے تمام اقسام کو شامل ہے اور اس میں استحسان کی روح کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ کسی مسئلہ میں ایسے امر عارض کی بنا پر قاعدہ استطراد یہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں جو قاعدہ سے خروج کرنے کو اقرب الی الشریعت بنا دیتا ہے یعنی مسئلہ مفروضہ میں قیاس کے مقابلے میں استحسان زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مسئلہ جزئیہ میں قاعدہ کلیہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ استحسان کے ساتھ فتویٰ دینے کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہد اس قاعدہ کلیہ میں غلو کر کے شریعت کی روح اور معنویت سے دور نہ ہونے پائے۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کے اقسام

علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ استحسان القیاس — جس کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف موجود ہوں جو دو مقبائن قیاسوں کو چاہتے ہوں۔ ایک قیاس ظاہر اور متبادر یعنی قیاس اصطلاحی ہو اور دوسرا خفی ہو جو دوسرے اصل سے اس کے الحاق کو مقتضی ہو مگر اس مسئلہ کے ساتھ ایسی چیزوں کا تعلق ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی موجب بنتی ہوں۔ ایسی صورت میں مجتہد کا اس قیاس اصطلاحی کو چھوڑ کر جس میں علت مطرودہ پائی جاتی ہے اس قیاس خفی کے ساتھ اس مسئلہ کو ملحق کرنا استحسان کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر شمس الائمہ اس نوع استحسان کے متعلق فرماتے ہیں کہ استحسان درحقیقت دو قیاسوں کا مجموعہ ہوتا ہے ایک طرف قیاس جلی ہے مگر اس کے اثرات کمزور اور دوسری طرف قیاس خفی ہے مگر اس کے اثرات قوی ہیں۔^(۱)

(۱) ان تعریفات کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار علی اصولی فخر الاسلام البزوری ص ۱۱۲۲ (۲) ملاحظہ ہو حوالہ سابق، ص ۱۱۲۶

استحسان کی مثالیں

علمائے اصول نے اس قسم کے قیاس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں جنہیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

۱۔ ورنہ طہور کے جھوٹے کا حکم
گوشت خنزیر گد اور چیل وغیرہ کبھی غیر ماکول اللحم ورنہ جانوروں کے حکم میں ہیں۔ اور ورنہ بہائم کا جھوٹا چونکہ ناپاک ہوتا ہے لہذا قیاس علی کا تقاضا یہ ہے کہ ان طہور کا جھوٹا بھی ناپاک ہو مگر یہاں استحسان کی رو سے قیاس خفی پر عمل کرنا انسب ہے اور وہ یہ ہے کہ ورنہ بہائم کا جھوٹا اس لیے نجس ہے کہ باقی ماندہ پانی میں ان کا لعاب مل جاتا ہے اس لیے ان کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے۔ مگر ورنہ طہور چونچ سے پانی پیتے ہیں جس سے پانی میں ان کا لعاب مخلوط نہیں ہوتا لہذا اسے نجس نہیں ہونا چاہیے۔ ان ہر دو قیاسات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ اور پہلے میں صرف ظاہری وصف ملحوظ ہے اور احتیاط کی خاطر فتویٰ یہ دیا جاتا ہے کہ ان پر ندول کا جھوٹا اگرچہ ناپاک نہیں ہے مگر اس کا استعمال مکروہ ہے۔

۲۔ استحسان کی دوسری قسم میں اگرچہ قیاس خفی نہیں پایا جاتا مگر وہاں کوئی دوسری دلیل موجود ہوتی ہے جو قیاس سے اقویٰ ہوتی ہے اور دلیل کے لحاظ سے اسے مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ فقہاء نے اس دوسری نوع کی تین قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) استحسان السنۃ: کسی مقیاس مسئلہ میں سنت سے قیاس کے خلاف حکم ثابت ہو۔
(۲) استحسان الاجماع: کسی مسئلہ میں اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے جیسا کہ عقد استقناع ہے۔ قیاس کی رو سے یہ عقد باطل ہے کیونکہ بیع معدوم کے قبیل سے ہے مگر ہر زمانہ میں لوگ اسے کرتے چلے آئے ہیں تو گویا اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے لہذا اس اقویٰ دلیل کی رو سے قیاس کے خلاف اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

(۳) کسی مسئلہ میں کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے کہ مجتہد قیاس کے ترک کرنے پر مجبور ہو جائے۔

مثلاً کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے قیاس کی رو سے اس کی تطہیر نامکن ہے۔

مگر مجبوری کے تحت فقہاء نے قیاس کے خلاف استحسان سے فتویٰ دیا اور کنوئیں کی تطہیر کے لیے دُولوں کی ایک خاص تعداد مقرر کر دی جیسا کہ حنفی کتب فقہ میں اس کی تفصیل پائی جاتی ہے۔ نیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کے تحت بھی قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی یہ کہ لوگوں پر آسانی کرنے کے لیے بعض ممنوع چیزوں کو اندراہ ضرورت ساقط کر دیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حنفیہ جس استحسان کو معتبر سمجھتے ہیں وہ مجملہ ان اولہ کے ہے جنہیں امام شافعی معتبر خیال کرتے ہیں یعنی کتاب و سنت، اجماع اور قیاس — اور ان سے کوئی چیز نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے ابطال استحسان کے جو دلائل بیان کیے وہ اس پر اثر انداز نہیں ہوتے کیونکہ یہ محض لذت نفس ہے بلکہ بعض اولہ کو بعض پر ترجیح دینے کی ایک قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت

اس کے بعد ہم مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ علمائے مالکیہ سے بعض استحسان کی بہت سی تعریفات منقول ہیں جو ایک دوسری سے ملتی جلتی ہیں۔ ان کی بعض تعریفیں تو حنفی مذہب کے ساتھ بھی مطابقت رکھتی ہیں۔ چنانچہ ابن العربی اپنی "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں:

"ہمارے اور علمائے احناف کے نزدیک دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل پر عمل کرنے کا نام استحسان ابن العربی ایک دوسرے مقام پر اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ کسی دلیل کو عرف کی بنا پر ترک کرنا

۲۔ اجماع کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا۔

۳۔ کسی مصلحت اور آسانی کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا

۴۔ رفع مشقت اور وسعت کی غرض سے ترک دلیل کرنا

ان اقسام سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف، مصلحت، رفع حرج یا مشقت کی غرض سے مقتضی

(۱) المواہقات ج ۴، ص ۲۰۰، والاعتصام، ج ۲، ص ۳۱۹۔ علام باجی نے بھی اسی تعریف کا اعتبار کیا ہے اور بیح عری

مثال پیش کی ہے کہ اس میں قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترجیح دی گئی ہے۔

دلیل کے خلاف رخصت دینے کو امتحان کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ شاطبی اور ابن الانباری نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ :

”قیاس کلی کے بالمقابل جزوی مصلحت کے استعمال کو امتحان کہتے ہیں۔“

تقریباً ہی تعریف ابن رشد نے بھی کی ہے۔

بلاشبہ ان آخری تعریفات کا مال ایک ہی ہے یعنی یہ کہ فقہ مجتہد جزئیات سے بحث کے وقت قیاس مطرد کے ساتھ منطبق کرنے کا پابند نہیں ہے بلکہ کسی خاص جزئیہ میں مصلحت یا بہتری کے سبب قیاس کو ترک بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب و سنت کی نصوص کے خلاف نہ ہو۔ اس صورت میں یہ تمام تعریفات اس تعریف کے قریب ہو جاتی ہیں جنہیں بعض مالکیہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ :

”امتحان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر اسے الفاظ سے

تعبیر نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے اظہار پر قدرت رکھتا ہے۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ امتحان وہی چیز ہے جسے دورِ حاضرہ میں روح قانون سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس میں تمام تراغما و مجتہد کے کمال مطالعہ اور شریعت کے کلیات اور جزئیات سے پوری واقفیت پر ہوتا ہے۔ چنانچہ امام مالک اسی قسم کے امتحان کی تفسیر میں فرماتے ہیں :

إِنَّهُ قِسْعَةُ أَكْثَرِ الْعَالَمِ۔ کہ یہ علم کے نوچھے ہیں۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے مالکیہ فی الجملہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی خاص مسئلہ میں مقتضائے قیاس کے خلاف مصلحت جزئیہ کو ترجیح کا نام امتحان ہے بشرطیکہ اس کے متعلق کتاب و سنت کی نص موجود نہ ہو۔ ان کی رائے کے مطابق امتحان اور مصالح مرسلہ باہم متقارب نظر آتے ہیں۔ علامہ شاطبی ان دونوں کے مابین فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

”اگر کہا جائے کہ یہ باب امتحان سے نہیں ہے بلکہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ بے شک صحیح ہے مگر امتحان کی حیثیت قواعد کلیہ سے مستثنیات کی ہوتی ہے بخلاف مصالح مرسلہ کے کہ ان کی یہ حیثیت نہیں ہوتی۔“

امام شافعی کا مطلب یہ ہے کہ امتحان تو دلیل کلی سے کسی جزئی کے استثناء کو کہتے ہیں بخلاف
 مسالحہ مرسلہ کے کہ اس کے بالمقابل دلیل کلی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
 شافعی کا اختلاف

علمائے مالکیہ کے اس قسم کے امتحان پر امام شافعی استنکار کرتے ہیں کیونکہ یہ استنباط احکام کے
 اولہ اربعہ یعنی کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے خارج چیز ہے۔

اولہ احکام (۷)

مصلح مرسلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک امتحان کی حقیقت کیا ہے اور ان دونوں مذہبوں کے مقابلہ میں امام شافعی کا موقف کیا ہے۔ اب ہم مصلح مرسلہ کا ذکر کرتے ہیں جن سے امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ اخذ کرتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک مصلح مرسلہ ان مصلح کو کہا جاتا ہے جو فی الجملہ شارع کے مقاصد کے ملائم ہوں مگر ایفاء و اعتبار کے ذریعہ سے شریعت کے کسی اصل خاص سے اس کی شہادت نہ ملتی ہو۔ چنانچہ قاضی کے سامنے جب کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس پر قرآن و سنت اور اجماع سے کوئی دلیل نہ ملتی ہو اور وہ کسی خاص رائے پر عمل کرنے کو شریعت کے مقاصد عامہ کے مطابق مصلحت خیالی کرتا ہو اور اس کے اعتبار و الفار پر اس کے پاس کوئی دلیل خاص بھی نہ ہو تو اسے چاہیے مصلحت مرسلہ کے مطابق فیصلہ کرے۔

مصلح مرسلہ کی چند مثالیں

اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

۱۔ کاریگر سے تاوان وصول کرنا مصلحت عامہ کا تابع ہے : اگر کاریگر سے کسی کی چیز ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان دینا پڑے گا۔ چنانچہ خلفائے اربعہ نے ان پر ضمانت کا فیصلہ کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ تو فرماتے ہیں :

”اس کے بغیر اصلاح احوال نہیں ہو سکتی۔“

۲۔ مالداروں پر ٹیکس لگایا جاسکتا ہے: مصلحتِ مرسلہ کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر خزانہ میں کچھ نہ رہے یا فوجی ضروریات بڑھ جائیں اور ان کو پورا کرنے کی بجٹ میں گنجائش نہ ہو تو خلیفہ وقت کو، بشرطیکہ عادل ہو، مصلحت کے تحت یہ اختیار حاصل ہے کہ اغنیاء پر حسبِ ضرورت ٹیکس لگائے یہاں تک کہ خزانہ میں مال جمع ہو جائے۔ مگر یہ ٹیکس کھیتی یا کھجور کے موسم میں وصول کیا جائے۔ تاکہ اغنیاء کے دل برگشتہ نہ ہو جائیں کیونکہ اگر امام (خلیفہ) ایسا نہ کرے گا تو حکومت کا رعب ختم ہو جائے گا اور ملک میں فتنہ و فساد پیا ہو جائے گا اور شورش پسند عناصر کو موقع مل جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ ٹیکس کی بجائے ایسے مواقع پر قرضے لیے جائیں چنانچہ اس کے جواب علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

”ہنگامی حالات میں قرضہ اس وقت لینا چاہیے جب آمدنی کی کوئی صورت ہو لیکن اگر آمدنی کے مضبوط ذرائع نہیں ہیں یا اس کی امید نہیں ہے تو پھر ٹیکس کے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔“

۳۔ ایک قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دیا جائے: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ ایک آدمی کے قتل کے جرم میں انہوں نے ایک جماعت کو سزائے قتل دی اس لیے کہ یہ سب اس کے قتل میں شریک تھے۔ یہ سزا مصلحتِ مرسلہ پر مبنی تھی کیونکہ اس بارے میں کتاب و سنت سے کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اور مصلحت یہ تھی کہ ایک بے گناہ جان کو عہدِ قتل کر دیا گیا ہے۔ اگر معاملہ رفع دفع کر دیا جائے تو انسانی خون کی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی جو قصاص کے مشروع ہونے کی اصل غرض ہے۔ اگر انہیں یہ معلوم ہو گا کہ قصاص نہیں ہے تو اکثر اک و تعاون کو خونریزی کا ذریعہ بنا لیا جائے گا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک آدمی کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے کیونکہ جماعت میں کوئی بھی مستقل قاتل نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ پوری جماعت من حیث المجموع اس کی قاتل ہے لہذا اسے ایک قاتل تصور کیا جائے گا اور پوری جماعت شخص واحد کی صورت میں مافی جائے گی اور اس توجیہ پر مصلحت نے مجبور کیا ہے اس لیے کہ انسانی خون کی حفاظت اور اس کا احترام اسی میں مضمر ہے۔

یہاں یہ یاد رہے کہ امام مالک کی طرح امام شافعی بھی ایک آدمی کے قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دینے کے قائل ہیں مگر وہ اپنے فتویٰ کی بنیاد حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو قرار دیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔

مصلحت مرسلہ کی اساس و غایت

یہ ہے مصلحت مرسلہ اور یہ ہیں اس کی مثالیں جو اس کی حقیقت کو واضح کرتی ہیں اور امام مالک اسے دلیل فقہی اور اصولی استنباط سے ملتے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے سلسلے میں امام شافعی کی رائے بیان کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اساس و غایت کی وضاحت کر دی جائے۔

مذہب مالکی میں اصولی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک صرف معاملات میں مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ عبادات تو تعبدی امور ہیں جن میں کسی مصلحت یا حکمت کو بنائے تکلیف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ عبادات کے انواع و اشکال، مگر اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ عبادات کی فرضیت کسی مصلحت یا حکمت سے خالی ہوتی ہے بلکہ ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ محض عقل سے ان کی حکم و مصالح معین نہیں کی جاسکتیں جب تک کہ ان کے بارے میں نص وار نہ ہو کیونکہ عبادات مقصود اتباع ہے نہ کہ ابتداء و اختراع۔ چنانچہ عبادات کے بارے میں امام مالک نفوس و آثار کی سخت پابندی کرتے تھے۔

لیکن معاملات کے شروع کرنے میں شارع کے پیش نظر کچھ اغراض و مقاصد ہوتے ہیں۔ ان اغراض و مقاصد کی بنیاد اس مصلحت پر ہوتی ہے جو دنیا یا آخرت میں لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔

وینوی مصلحت سے وہ مصلحت مراد نہیں ہے جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو بلکہ وہ مصلحت ہے جو شارع کے اغراض سے توافق رکھتی ہو۔

نیز منافع ہمیشہ ضرر کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں گو بعض مضرات سے کچھ فوائد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ کسی چیز کے مفید یا مضر ہونے کا مدار اکثریت کی مصلحت پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مصلحت دنیا اور آخرت میں عمود کا کام دیتی ہو نہ کہ نفوس کی خواہشات اور رغبات پر مبنی ہو۔ یہ قید ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ زمان و مکان اور اشخاص کے اعتبار سے مصالح تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بہت سے منافع اس قسم کے بھی ہوتے ہیں جو ایک قوم کے لیے ضرر رساں، اور

دوسری کے لیے فائدہ بخش ثابت ہوتے ہیں۔ یا ایک وقت یا حالت میں وہ مضر ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں مضر نہیں رہتے۔

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شریعت ایک نظام کلی کا نام ہے جو تمام لوگوں کے لیے ہے لہذا اس میں اس قسم کی مصلحتیں رکھی گئی ہیں جن میں حتی الامکان اکثریت کا فائدہ ملحوظ ہے۔ جس قدر زیادہ سے زیادہ ضرر کو دفع کیا جاسکے اسے دفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مصلحت لوگوں کی خواہشات کی تابع نہیں ہے بلکہ شارع کے اعراض عامہ اور مقاصد کے تابع رہتی ہے۔

فراخی نے ادا کیا ہے کہ فروعی مسائل میں تمام کے تمام مذاہب اسلامیہ مصالح مرسلہ کو حجت مانتے ہیں گو وہ ان کا نام مصالح مرسلہ نہیں رکھتے۔

مصالح مرسلہ پر عمل کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ صحابہ کرامؓ کے بہت سے امور مصلحت پر مبنی تھے اور ان کے سامنے مصلحت کے سوا کوئی شاہد موجود نہیں تھا۔ مثلاً:

۱۔ انہوں نے قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کیا حالانکہ عہد رسالت میں یہ کام سرانجام نہ پایا تھا اور نہ اس بارے میں ان کے سامنے کوئی نظیر تھی۔

۲۔ حضرت عمرؓ نے دواوین حکومت کی بنیاد رکھی اور امور خلافت کو شوریٰ کے سپرد کیا۔

۳۔ اسلامی ممالک میں سکے رائج کیے۔

۴۔ قیدیوں کے لیے جیل خانے بنوائے اور یہ سب کام انہوں نے مصلحت کے تحت سرانجام دیے۔

۵۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ اور

۶۔ مسلمانوں کی ضرورت کے پیش نظر حضرت عثمانؓ نے مسجد نبویؐ کو وسیع کیا۔

الغرض یہ سب ایسے امور ہیں جو صحابہ کرامؓ نے مصلحت کے پیش نظر سرانجام دیے تھے اور اس بارے میں ان کے سامنے کتاب و سنت سے کوئی دلیل موجود نہ تھی۔

قرافی کے اس قول کی صحت اس سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب فروع کے لیے احکام کا استنباط کرنے کی خاطر وجوہ مصالح اور مناسبات معقولہ کو کام میں لاتے ہیں گو وہ انہیں قیاس فقہی کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور مجرد مصلحت پر اعتماد نہیں کرتے حالانکہ یہی مصلحت نظر و فکر کا سبب بنی۔

قرافی کی رائے میں امام شافعی بھی دوسرے ائمہ کی طرح مصلحت مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ فقہاء کے تین گروہ

اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ فقہ کی اکثر کتابوں میں امام شافعی کے متعلق مذکور ہے کہ وہ استنباط مسائل میں مصالح مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ چنانچہ اسنوی مصالح مرسلہ کے بارے میں علماء کا اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مصلح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ مصالح مرسلہ کو مطلقاً غیر معتبر خیالی کرتا ہے۔ ابن الحاجب کہتے ہیں کہ یہی مذہب مختار ہے اور آدمی اس مسلک کو فقہاء کا متفقہ مسلک قرار دیتے ہیں۔

ب۔ دوسرا گروہ اسے مطلقاً حجت تسلیم کرتا ہے۔ امام مالک سے بھی یہی مشہور ہے اور امام الحرمین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ابن الحاجب نے کہا ہے کہ امام شافعی سے بھی یہی منقول ہے۔ یہ بات امام الحرمین نے بھی کہی ہے وہ مصالح، مصلح معتبرہ کے مطابق ہوں۔

ج۔ تیسرا مسلک امام غزالی کا ہے اور اسی کو بیضاوی نے اختیار کیا ہے کہ اگر وہ مصلحت ضروری قطعی اور کلی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ غیر معتبر سمجھی جائے گی۔“

بقول اسنوی، ابن الحاجب اور امام الحرمین دونوں امام شافعی کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے تھے مگر امام الحرمین یہ کہتے ہیں بشرطیکہ وہ مصالح شارع کی بیان کردہ مصالح کے ساتھ مشابہت رکھتی ہوں۔

التحریر لابن الہمام اور اس کی شرح میں مصالح مرسلہ کے متعلق لکھا ہے کہ:

”امام شافعی اور امام مالک مصالح کا اعتبار کرتے تھے۔ سبکی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک مصالح کو اصولی طور پر مانتے تھے۔ مگر امام شافعی اس بارے میں امام مالک کے ہم نوا نہیں ہیں۔ وہ مصالح کے بارے میں افراط و غلو سے کام نہیں لیتے تھے ان کا مسلک یہ تھا کہ جو مصالح شارع کی اعتبار کر وہ مصالح کے مشابہ ہوں اور احکام ثابتہ کی طرف مستند ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں۔ امام الحرمین نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔“

علامہ شاطبی بھی امام شافعی سے یہی مسلک نقل کرتے ہیں اور اسے امام ابوحنیفہ کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجیت

مذکورہ بالا کتب کے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی ”مصالح مرسلہ“ کو حجیت مانتے تھے مگر ساتھ ہی یہ شرط عاید کرتے تھے کہ وہ مصالح، ان مصالح سے مشابہ ہوں جو نص و اجماع سے ثابت ہیں۔ پھر جب ہم امام شافعی کے ”الرسالہ“ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس میں ذرا وسعت پاتے ہیں چنانچہ باب القیاس میں لکھتے ہیں:

”قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اصل کے ہم معنی ہو۔ اس قسم کے قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اصول شرعی میں اس کے متعدد اشباہ موجود ہوں اس صورت میں وہ اولیٰ اشبہ کے ساتھ ملحق ہوگا۔“

اولہ احکام (۸)

اقوال صحابہ

قول صحابی کی حجیت

ہم مصداور فقہ اور اصول استنباط پر بحث کے شروع میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک اقوال صحابہ کا مرتبہ کتاب و سنت اور اجماع سے متاخر اور قیاس پر مقدم ہے اور یہ کہ امام شافعی صحابی کے قول کو حجت سمجھتے ہیں بشرطیکہ دوسرا قول اس کے خلاف نہ ہو اور اختلاف اقوال کے وقت کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب صحابی کے قول کو حجت سمجھتے تھے اور پہلے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں اس سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ اس کی تفصیل و تبیین سے پہلے ہم اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کتب اصول سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی مذہب قدیم میں اقوال صحابہ کو حجت مانتے تھے لیکن ان کا مذہب جدید اس کے خلاف ہے۔ مگر 'الرسالہ' اور 'الام' میں بروایت ریح اس کے خلاف مروی ہے یعنی ان کا مذہب جدید بھی قدیم کے مطابق ہے اور وہ اقوال صحابہ کو حجت مانتے ہیں۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی مذہب قدیم اور جدید دونوں میں اقوال صحابہ کو حجت مانتے رہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن القیم، علام الموقنین میں اتباع صحابہ کے وجوب پر لکھتے ہیں:

"امام شافعی سے قدیم و جدید یہی ثابت ہے کہ وہ اقوال صحابہ کو حجت مانتے تھے۔ مذہب قدیم کا

(۱) اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو المستعفی از غزالی و شرح تحریر از کمال الدین بن المہام و شرح المنہاج لاسنوی والاحکام

فی اصول الاحکام للامدی۔

تو خود ان کے اصحاب اعتراف کرتے ہیں مگر جدید میں اکثر اصحاب سے یہ حکایت کی گئی ہے کہ اقوال صحابہ حجت نہیں ہیں لیکن یہ حکایت محل نظر ہے کیونکہ مذہب جدید میں امام شافعی سے ان کی عدم حجت کے بارے میں ایک حرف بھی محفوظ نہیں ہے۔
اقوال صحابہ کو حجت سمجھتے تھے

امام شافعی اپنے قدیم و جدید مذہب میں صحابی کے قول کو حجت اور واجب التقلید خیال کرتے تھے نیز اسے قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔ اس بارے میں ہمارے بہت سے شواہد موجود ہیں۔ مثلاً امام صاحب کتاب الامام میں لکھتے ہیں:

”کتاب و سنت کی موجودگی میں ان کی اتباع سے چارہ کار نہیں ہے۔ اگر کتاب و سنت میں وہ چیز موجود نہ ہو تو اقوال صحابہ یا کسی ایک صحابی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اختلاف اقوال کی میں خلفائے راشدین میں سے کسی ایک کے قول کو مقدم رکھا جائے۔ اس کے علاوہ صورت میں اس صحابی کا قول اختیار کیا جائے گا جس کا قول کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا ہو۔ کیونکہ لوگ عام طور پر امام (خليفة) کے قول کی پیروی کرتے ہیں۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اقوال صحابہ کو حجت مانتے تھے اور ان کے باہم اختلاف کے وقت قوت کے لحاظ سے مراتب مقرر کرتے تھے۔ اولاً تو اس قول کو ترجیح دیتے تھے جو کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا ہو اگر اس لحاظ سے ان میں تفاوت نظر نہ آتا تو خلفائے راشدین کے قول کو اختیار کرتے کیونکہ ان کے اقوال کی جمہور مسلمان اتباع کرتے تھے اور وہ کسی چند افراد یا گروہ کے پیشوا نہ تھے اور جو قول جمہور میں مشہور ہو وہ دوسروں سے اولیٰ ہوتا ہے۔ نیز خلفاء کی آراء بحث و تمحیص کا محل ہوتی ہیں کیونکہ وہ پہلے کتاب و سنت کا حکم لوگوں سے دریافت کرتے تھے۔ اگر کتاب و سنت سے کوئی شخص نہ ملتی تو اجتہاد سے کام لیتے اور لوگوں سے مشورہ کے بعد اپنے فتویٰ کا اعلان کرتے تھے۔ اگر لوگ ان کا فتویٰ سن کر سکوت اختیار کرتے تو سکوت کو اس فتویٰ کی صحت کی دلیل تصور کیا جاتا تھا اور اگر کوئی شخص اس فتویٰ کے خلاف حدیث پیش کر دیتا تو

وہ اپنے تقویٰ و فضیلت کے باعث اپنے قول سے رجوع کر لیتے تھے۔ اس طرح ان کی آراء صحیح اور صاف ہو جاتی تھیں اور ان کا اصرار اس بات کی دلیل ہوتی تھی کہ کوئی سنت اس کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کسی مسئلہ میں خلفاء کا قول نہ ملتا تو دوسرے صحابہ کرام کے اقوال کی اتباع کرتے تھے چنانچہ امام بیہقی نے اس مقام کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعی سے روایت کی ہے۔
 ”اگر کسی قول پر کتاب و سنت سے دلیل نہ ہو تو دوسروں کے مقابلہ میں خلفائے راشدین کا قول مجھے زیادہ محبوب ہے ان کے باہم اختلاف کی صورت میں بھی یہ دیکھا جائے گا کہ کتاب و سنت سے کس قول کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کسی قول کی تائید نظر نہ آئے گی تو اکثریت کے قول کی اتباع کی جائے گی۔ اگر دونوں طرف برابر کی تعداد ہو تو ان کے اقوال کو حسن تخریج کے لحاظ سے جانچا جائے گا۔“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ (خلفاء) کے اقوال نہ ملنے کی صورت میں امام شافعی مراتب مقرر کرتے ہیں اور اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کی تائید کتاب و سنت سے ہوتی ہو اور شاؤ و ناوہی ایسا ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کی دلالت کے بغیر ان میں اختلاف پیدا ہو۔ پھر اگر کہیں یہ اختلاف بلا دلیل نظر آتا تو اکثریت کے قول کو اختیار کرتے تھے۔ اگر دونوں جانب مساوی تعداد ہوتی تو حسن تخریج کے لحاظ سے ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے۔
 مسلک شافعی

الغرض اختلاف صحابہ کی صورت میں اس طرح مراتب کا لحاظ کرتے تھے اور اتفاق کی صورت میں متفق علیہ قول کو اختیار کر لیتے تھے۔ اگر کسی صحابی کے فتویٰ کے خلاف دوسرے صحابی سے کوئی قول منقول نہ ہوتا تو اسے مان لیتے تھے۔

ان قواعد کی تطبیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام میں جو اختلاف بھی نظر آتا ہے ان میں سے حضرت امام صاحب اس قول کا انتخاب کر لیتے تھے جو کتاب اللہ سے زیادہ قرب رکھتا ہو اور ایسا قول شاؤ و ناوہ ہوتا تھا جس کے بارے میں ان کا اختلاف یا اجماع حضرت امام صاحب کے علم میں نہ ہوتا۔ اسی بنا پر ”الرسالہ“ میں اقوال صحابہ کے بارے میں ایک مناقشہ

میں فرماتے ہیں:

”امام شافعی کے مناظر نے کہا کہ کتاب و سنت کے بعد اجماع و قیاس کے بارے میں تو آپ کی بات سن چکا ہوں اب ارشاد ہو کہ کسی مسئلہ میں اقوال صحابہ کے اختلاف کی صورت میں آپ کی رائے کیا ہے۔ اس پر میں (امام شافعی) نے کہا ان میں سے ہم اس قول کو اختیار کر لیں گے جو کتاب و سنت یا اجماع کے موافق ہو گا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح ہو گا۔“

مندرجہ بالا تفصیل سے تین باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ اول یہ کہ اقوال صحابہ سے حضرت امام صاحب اس کتاب کو اختیار کرتے تھے جو کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح نظر آتا اور ان میں تساوی کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۲۔ اقوال صحابہ کو محض ان کے اقوال ہونے کی وجہ سے مان لیتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں نہ کتاب و سنت، یا اجماع پر اعتماد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ سمجھ کر ان کی اتباع کرتے تھے کہ انہوں نے نزول قرآن کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے لہذا دوسروں سے شریعت کا علم رکھتے ہیں۔ و درابتداء سے اتباع بہر حال بہتر ہے اس لیے صحابہ کرام کے بارے میں ان سے منہا ہے کہ:

لَا يَهْدِيَنَا خَيْرٌ مِنْ دَلِيلِنَا وَلَا نَفْسِنَا۔ ہمارے رائے سے ان کی رائے بہتر ہے۔

گویا امام صاحب صحابہ کے اقوال میں ترجیح کے ساتھ ان کی تقلید کرتے تھے۔

۳۔ کسی صحابی کا ایسا فتویٰ جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے منقول ہو تو اس کی اتباع کرنے تھے۔ مگر جس معاملہ میں اجتہاد کی گنجائش نظر آتی وہاں استقراء کی بنیاد پر یہ بھی کہہ دیتے کہ کسی صحابی کے کوئی ایسا فتویٰ منقول نہیں ہے جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے ثابت نہ ہو۔

ایک بنیادی سوال

جب یہ ثابت ہو چکا کہ عدم اختلاف کی صورت میں حضرت امام صاحب صحابی کے قول کی

پیروی کرتے تھے اور اختلاف کی صورت میں ارجح قول کو اختیار کرتے تھے تو سوال یہ ہے کہ کیا امام صاحب اسے سنت کی حیثیت دیتے تھے یا محض صحابی کا اجتہاد سمجھ کر قبول کر لیتے تھے؟ امام صاحب اس امر کی تصریح کرتے ہیں کہ وہ سنت اسی چیز کو سمجھتے تھے جو آل حضرتؑ کی طرف منسوب ہوتی تھی کہ وہ صحابہ کے اجماع کو حجت مانتے تھے مگر اسے کسی سنت پر مبنی قرار نہیں دیتے تھے جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو کہ ان سے اس بارے میں کوئی مسند روایت بھی منقول ہے۔ چنانچہ ”الرسالہ“ میں لکھتے ہیں:

”کسی کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کے متعلق تو ہم نے تمہارے مذہب کو سمجھ لیا کہ ان حضرتؑ کی اتباع اللہ تعالیٰ کی اتباع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبرؐ کی طاعت کو واجب کیا ہے اور کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم جاننے کے بعد اس کی خلاف ورزی کرے مگر یہ بتاؤ کہ غیر منصوص علیہ امر میں اجماع کے حجت ہونے کی تمہارے پاس کوئی دلیل ہے کہ تم سب کے برعکس یہ کہتے ہو کہ اجماع ہمیشہ سنت ثابتہ پر ہوتا ہے خواہ وہ سنت بیان نہ کی گئی ہو۔“

میں نے جواب دیا کہ:

”جس چیز پر صحابہ کا اجماع ہو اور وہ اسے آل حضرتؑ کی طرف منسوب کریں تو ان کا یہ کہنا صحیح ہوگا مگر جس چیز کو وہ آل حضرتؑ کی طرف منسوب نہ کریں اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ آل حضرتؑ سے بیان کی گئی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آل حضرتؑ سے نہ منقول ہو۔“

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اختلافات کے وقت امام شافعی راجح قول اختیار کرتے ہیں اور ایک ماہر مجتہد کی طرح ترجیح دیتے ہیں اور ان کے اختلافات پر اس طرح گفتگو شروع کرتے ہیں:

”جس مسئلہ میں بھی صحابہ کرام نے اختلاف کیا ہے ہمیں اس اختلاف کے متعلق کتاب و سنت یا قیاس سے ان دونوں یا ایک قول پر دلیل مل جاتی ہے۔“

اس دلالت کے بیان میں ان کا اجتہاد محیط نظر آتا ہے۔ ان کے مہاج کی وضاحت کے لیے

چند مثالیں یہاں درج کرتے ہیں جو کہ انہوں نے خود بیان کی ہیں:

ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ كُفِّرَ عَنْهَا

اس آیت کریمہ:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ -

کے معنی میں صحابہ کرام سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اقراء کے معنی طہر کے ہیں اور یہی قول زید بن ثابتؓ، ابن عمرؓ وغیرہ کا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اقراء بمعنی حیض ہے لہذا مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کر آئے وہ حلال نہیں ہوتی۔ امام شافعیؒ یہ دونوں قول ذکر کر کے ہر ایک کے وجوہ بیان کرتے ہیں۔ جو لوگ قرء کے معنی حیض لیتے ہیں ان کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقراء کو یہاں مواقیت قرار دیا ہے اور مواقیت کا اقل حصہ مراد لیا جاتا ہے۔ اور حیض چونکہ طہر سے اقل ہوتا ہے لہذا وہی میقات کے لیے مقرر ہو گا جیسا کہ مہینوں کے لیے ہلال (چاند) مقرر ہے۔

امام شافعیؒ حضرت عائشہؓ اور ابن عمرؓ کا مذہب اختیار کرتے ہوئے اقراء سے طہر مراد لیتے ہیں اور اسے لغت، سنت اور قرآن سے ترجیح دیتے ہیں۔

حضورؐ نے اپنے فرمان سے اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ عدت طہر ہے حیض نہیں ہے۔ پھر مخالفین کو ان کے استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے لونڈیوں کا ایک حیض سے استبراء کا اس لیے حکم دیا تھا کہ لونڈیوں کا استبراء مقصود تھا اور اس پر سوائے حیض کے کوئی ظاہری چیز وال نہیں ہے کیونکہ طہر کے بعد جب کسی عورت کو کامل حیض آجاتا ہے تو ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ حاملہ نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک کامل حیض کو استبراء کی علامت قرار دیا ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے قبل طہر میں حاملہ نہیں تھی۔

مگر عورتوں کی عدت میں صرف استبراء مقصود نہیں ہے۔ استبراء کے علاوہ یہ ایک تعبدی امر بھی ہے۔ اگر مقصود صرف استبراء ہی ہوتا تو ایک حیض ہی کافی سمجھ لیا جاتا لہذا اسے استبراء پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

روحصص میں اختلاف

(۲) امام شافعیؒ نے اختلافی مثالوں میں ایک مثال رو کی پیش کی ہے۔ زید بن ثابتؓ

(۱) علم وراثت کی اصطلاح میں رو کے معنی یہ ہیں کہ ورثہ کو ان کے حصص دینے کے بعد جو مال باقی بچ جائے اسے دوبارہ اصحاب الفقہاء میں تقسیم کرنا اور اس کو ٹھکانا ۱۲

کہتے ہیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ دینے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے اور میت کے عصبہ نہ ہوں تو اسے بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔ ورنہ اگر کو ان کے حصص سے زائد کا حق نہیں ہے۔ دوسرے صحابہ کرام کا قول ہے کہ اس زائد مال کو دوبارہ اصحاب الفروض کو واپس لوٹا دیا جائے اور اسے وہ روکتے ہیں، مثلاً ایک شخص کی وارث اس کی بہن ہی ہے اس صورت میں نصف مال تو اسے اس کے مقررہ حصہ کا ملے گا اور اگر عصبہ یا ذوی الفروض میں سے کوئی اور نہ ہو تو باقی نصف کی بھی وہی مقدار سمجھی جائے گی۔

مندرجہ بالا صورت میں امام شافعی نے زید بن ثابت کی رائے اختیار کی ہے اور اس پر قرآن پاک کی آیت:

اِنَّ اَمْرًا مَّلَكَ لِّسَلَّةٍ وَلَهُ اُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ فَالْاُخْرَىٰ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ اِنْ كَانَ لَهَا اُخْوَةٌ رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنثٰی

سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکیلی بہن کا حصہ صرف نصف بیان کیا ہے اور بھائی اکیلے کو کل مال کا وارث قرار دیا ہے اور بہن بھائیوں کا ذکر کر کے بہن کو بھائی سے نصف حصہ کا حقدار قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہن اکیلی ہو یا اس کے ساتھ بھائی ہو ہر صورت میں وہ بھائی سے نصف کی حقدار ہے۔ اب محول بالا صورت میں اگر بہن کو نصف حصہ اس کا مقررہ حصہ سمجھ کر دے دیا جائے اور باقی نصف "رو" سے تو اس کا بھائی کے برابر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ قرآن اجتماعی اور انفرادی صورت میں اسے نصف سے زائد کا حقدار قرار نہیں دیتا۔ پھر اگر آپ یہ کہیں کہ اس کا نصف حصہ تو فرض کی رو سے ہے اور باقی نصف "رو" سے ملا ہے اور عطا کے دو مختلف سبب ہیں تو اس کے جواب میں امام شافعی فرماتے ہیں:

"یہ رد کیا چیز ہے کیا تم نے اسے استحسان سے ثابت کیا ہے جو اصول استدلال سے نہیں ہے اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے مشروع نہیں کیا اس کے مشروع کا ہمیں کوئی حق نہیں ہے۔"

سکے اور علانی بہن بھائیوں کے ساتھ وادائی وراثت کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ سکے اور اخیانی بہن بھائیوں کے ساتھ وادائی میراث کا مسئلہ ہے۔ صحابہ کرام کے امین وادائی حقدار میراث ان بہن بھائیوں کا حاجب ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے حضرت ابو بکرؓ

ابن عباسؓ، عائشہؓ، اور ابن الزبیرؓ، دادا کو باپ کا مرتبہ دیتے ہیں اور اس کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو محروم کر دیتے ہیں اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ میراث کے اکثر احکام میں دادا کو باپ کا حکم حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ بیٹے اور بیٹی کے ساتھ باپ کی طرح وارث ہوتا ہے۔ اور باپ کے زندہ نہ ہونے کی صورت میں وہ عصبہ قرار پاتا ہے اور بالاتفاق وہ اولادِ ام کے لیے حاجب بن جاتا ہے تو انجانی اور علاقائی اولاد کے لیے حاجب بننے میں وہ بمنزلہ باپ کے ہے۔

امام شافعی اس رائے کو اختیار کرتے ہیں جس میں سگے اور علاقائی بہن بھائیوں کے لیے وہ حاجب نہیں بنتا اور اولادِ ام کے لیے اس کا حاجب ہونا نقص سے تسلیم کرتے ہیں اور اس پر دوسروں کو قیاس نہیں کرتے کیونکہ سب اولاد یکساں نہیں ہوتی۔

امام شافعی اپنی رائے پر بایں طور بھی استدلال کرتے ہیں کہ سگے اور علاقائی بھائی اور بہن رشتہ داری میں باپ کے مساوی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”کیا وادایہ نہیں کہہ سکتا کہ میں میت کے باپ کا باپ ہوں اور بھائی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں میت کے باپ کا بیٹا ہوں لہذا یہ دونوں بواسطہ باپ کے رشتہ دار ہیں۔“

اسی طرح امام شافعی ان لوگوں کی آراء کو ترجیح دیتے ہیں جو بہن بھائیوں کو دادا کے لیے حاجب نہیں مانتے مگر ان کو باہم ایک دوسرے کا حاجب مانتے ہیں۔ اگرچہ قیاس ان کی تفصیل کو چاہتا ہے مگر وادایہ ان کو فضیلت نہیں دیتے اس لیے اس موقع پر امام شافعی قیاس کو ترک کر دیتے ہیں کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے۔

امام شافعی نے ”الرسالہ“ میں یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ اس مسئلے میں زید بن ثابتؓ کی اتباع کرتے ہیں یا عبداللہ بن مسعودؓ یا حضرت علیؓ کی؟ الام میں اس کی تصریح کرتے ہیں کہ وہ زید بن ثابتؓ کی رائے کے متبع ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”جب دادا بھائیوں کے ساتھ وارث ہو گا تو اسے حصہ ملے گا جو تہائی سے

بہتر ہو گا اگر تہائی بہتر ہو گی تو اسے تہائی دی جائے گی۔ یہی قول زید بن ثابتؓ کا

ہے اور فرائض کے اکثر مسائل میں ہم اسی کے متبع ہیں۔“

شافعی کا مسلک

مذکورہ بالا تفصیل سے اقوال صحابہ کے بارے میں امام شافعی کا مسلک واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کے کسی مسئلہ پر متفق ہونے کی صورت میں ان کی اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ اگر کسی مسئلہ میں ایک صحابی کا قول ہو اور دوسرے صحابہ سے اس کا کوئی مخالف نہ ہو تو امام شافعی اس کی اتباع کرتے ہیں۔ اور جب کسی مسئلہ میں وہ مختلف ہوں تو جس کا قول کتاب و سنت کے زیادہ قریب یا قیاس کے لحاظ سے زیادہ صحیح سمجھتے ہیں اسے اختیار کر لیتے ہیں مگر ان کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے یہاں نظر و اجتہاد کے لیے انہیں ایک وسیع میدان نظر آتا ہے۔

”حدیث نبوی، سنت رسولؐ، اور عمل رسالت مآبؐ کا تمام تراخصصار صحابہؓ پر ہے۔ وہی حدیث قبول کی جاتی ہے جو کسی صحابی سے مروی ہو۔ اسی حدیث کو مدار استدلال قرار دیا جاتا ہے جس کا راوی کوئی صحابی ہو۔

جو حدیثیں واضح طور پر صحابہؓ سے منقول اور مروی ہیں، ان کے بارے میں تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جہاں صورت یہ ہو کہ حدیث کی روایت تو نہ ہو مگر صحابی کا قول یا عمل موجود ہو، سوال پیدا ہوتا ہے ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ — آیا اسے غیر مروی قول رسولؐ یا سنت قرار دیا جائے گا؟

یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، ہر دور میں اس پر بحث و گفتگو ہوتی رہی ہے۔ اور گو فکر و نظر کا اختلاف یہاں بھی ملتا ہے لیکن صحابی کے قول یا عمل کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔“ (ج۔ ۱)

فتوائے تابعی

فتوائے صحابی کے بارے میں ہم نے امام شافعی کا مسلک معلوم کر لیا تو کیا تابعی کے فتوائے کی بھی ان کی نظر میں یہی حیثیت ہے؟ امام شافعی اپنے اصول میں اس کے متعلق خاموش نظر آتے ہیں اور اس بارے میں ان سے کسی قسم کا قول منقول نہیں ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی نے اصول استنباط کو کتاب و سنت، اجماع، اقوال صحابہ اور قیاس میں مختصر کیا ہے اور اپنے اصول مذہب میں تابعین کے اقوال کو ذکر نہیں کیا۔ ہاں حافظ ابن القیم کا بیان ہے کہ میرے سامنے امام شافعی کی چند فقہی اراار ایسی بھی ہیں جن میں انہوں نے بعض تابعین کے اقوال کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”امام شافعی نے ایک موقع پر تصریح کی ہے کہ وہ اس معاملہ میں عطار کی تقلید کرتے ہیں اور یہ ان کے کمال علم و فقہ کی دلیل ہے کہ جب انہیں عطا کے علاوہ کسی کا قول نہ ملا تو اس مسئلہ میں عطا کے قول کو اقویٰ خیال کیا اور ایک دوسرے موقع پر انہوں نے کہا ہے کہ یہ قول عطا کے مفہوم کے مطابق ہے۔“

مگر ہماری رائے میں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تابعی کی تقلید کے قائل ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کو عطا کی طرف اس لیے منسوب کر دیا ہو کہ وہ ان کے قیاس کے مطابق ہو یا اس مسئلہ میں عطا کی رائے سے رہنمائی حاصل کی ہو۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب وہ ’الرسالہ‘ میں مصداق و فقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان میں تابعین کے اقوال کو داخل نہیں کرتے اور نہ انہیں اقوال صحابہ کا درجہ دیتے ہیں کسی مقام پر بھی عبارت یا اشارہ سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ تابعین کے اقوال کا اعتبار کرتے ہیں اور ان سے خروج کو جائز قرار نہیں دیتے۔

۱۰ صحابی کے بعد تابعی کا دور آتا ہے۔۔۔ صحابی وہ ہو جسے رسولؐ کی صحبت
میسر آئی ہو، جس نے بارگاہِ نبویؐ میں وقت گزارا ہو۔ جس کی ذہنی اور فکری تربیت
میں رسالتِ مآبؐ کا شرفِ صحبت شامل ہو۔ جس نے، معاملات و مسائل میں جب
کوئی دشواری پیش آئی ہو، براہِ راست رسولؐ سے سوال کیا ہو۔ اور جواب پالیا ہو اور
اسے دوسروں تک پہنچایا ہو۔

جو صورتِ صحابی کی رسولؐ کے ساتھ تھی، بعینہ وہی صورتِ تابعی کی صحابہ کے
ساتھ تھی۔

یہی وجہ ہے کہ تابعی کے قول اور عمل کو بھی ائمہ فقہ پوری اہمیت دیتے ہیں،
اور بہ وقتِ ضرورت اسے مدارِ استدلال بھی قرار دیتے ہیں۔“

شرعیات ظاہر اور شریعت باطن بمسک شافعی

نتائج استقراء

واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعی نصوص کو ان کے ظاہری الفاظ اور عربی زبان کے لحاظ سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اگر کسی مسئلہ میں نص میسر نہ ہو تو اجماع کا رخ کرتے ہیں۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اجماع کا دائرہ اور اس کے حدود و اربعہ بہت تنگ ہیں۔ اور اگر مطلوبہ مسئلہ میں اجماع کا بھی علم نہ ہو تو اقوال صحابہ پر نظر ڈالتے ہیں اور جو قول کتاب و سنت سے قریب نظر آتا ہے یا قیاس کی رو سے اصح معلوم ہوتا ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے استقراء عملی کی یہیں تک رسائی ہے اگرچہ ان کے فرضی نظریات اور بھی ہیں۔ مثلاً وہ فرض کرتے ہیں کہ جب کسی صحابی کے فتوے کے خلاف دوسرے صحابی سے کچھ منقول نہ ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی مگر استقراء سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس قسم کی صورت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ پھر وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں اور کتاب و سنت کی رو سے ان میں سے کوئی قول راجح نظر نہ آئے تو حلفائے اربعہ کے اقوال کو ترجیح دی جائے گی مگر ان کا استقراء کہتا ہے کہ ایسی صورت شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے کہ صحابہ کے مابین اختلاف موجود ہو اور کتاب و سنت سے کسی ایک قول کو اختیار کرنے کی وجہ ترجیح نہ ہو۔۔۔۔۔ پھر اگر اس مسئلہ میں اقوال صحابہ موجود نہ ہوں جن میں سے ایک کو اختیار کیا جائے تو قیاس کو کام میں لایا جائے گا اور قیاس وہ معتبر ہو گا جو نص پر محمول ہو گا۔

الغرض امام شافعی کے نزدیک سب کچھ نصوص ہی ہیں۔

اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب شریعت کی تفسیر، استنباط احکام اور اصول سے

فروع پر استدلال کے سلسلہ میں نصوص کے ظاہر ہی کو معتبر خیال کرتے ہیں اس لیے وہ امتحان کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس کی بنا شریعت کی روح یا فقیہ کے ذوق اور اس کی صداقت پر ہو جاتی ہے جو شریعت کے انہماک سے اس کے اندر پیدا ہو جاتا اور شریعت کے اصول و فروع اور مصادر و موارد کو سمجھنے کے بعد اس کے اندر راسخ ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی امتحان کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس کا مبنی نہ تو عبارة النص ہوتی ہے اور نہ اشارہ یا دلالت النص۔ اگر تعبیرات قانونی کو تھوڑی دیر کے لیے مستعار لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی شریعت کی تفہیم میں مادی پہلو کو مد نظر رکھتے ہیں اور اسی چیز کو قبول کرتے ہیں جو نصوص سے ثابت ہو یا سوا طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔

اس لیے وہ امتحان کے ابطال میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ شریعت کے دنیوی احکام کا اجراء اعمال و اقوال کے ظاہر پر ہو گا۔ ضمانت اور نیت کے معاملہ میں ثواب و عذاب کو خدا کے سپرد کیا جائے گا۔ چنانچہ اٹلے بحث اور اس سلسلہ کی آیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اللہ تعالیٰ نے احکام دنیوی کی بنا ظاہری و لائق پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ کی ظاہری حالت کے لحاظ سے حکم لگایا جائے اور ظاہر سے تجاوز نہ کیا جائے۔“
اس کے بعد لکھتے ہیں :

”حدود اور جملہ حقوق کے بارے میں آل حضرت نے اسی طرح فیصلے کیے اور لوگوں کو بتایا کہ شریعت کے جملہ احکام ظاہر پر مبنی ہیں۔“
چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں :

”جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں یا بیان کرنے والا ہوں اور بیان کروں گا، دلائل پر اکتفا کر کے سب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی اہلیت رکھنے والے شخص کے لیے حاکم یا مفتی بن کر کتاب و سنت یا اجماع یا ان میں سے کسی ایک پر قیاس کے سوا

فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور نہ امتحان سے حکم یا فتویٰ دینا جائز ہے کیونکہ امتحان کی اتباع نہ تو واجب ہے اور نہ اصول مذکورہ میں سے کسی معنی میں شامل ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ کا مبنی کتاب و سنت، اجماع، اقوال صحابہ اور نصوص پر قیاس کو قرار دیتے اور ان مصداق سے باہر نکلنا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے نزدیک شریعت کی بنیاد ظاہر پر ہے اور شریعت کی تفسیر میں نصوص کے دلالات و اشارات سے تجاوز جائز نہیں ہے جو شخص اس مسلک کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے وہ شریعت کی منطقیات یعنی احکام و نبوی میں ظاہر کا اعتبار کرنا، سے انحراف کرتا ہے۔

نفاذ شریعت ظاہر پر

وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شریعت کا نفاذ صرف ظاہر پر ہوتا ہے لہذا اولوالامر کو چاہیے کہ ظاہر سے تجاوز کر کے باطن پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کریں۔ حاکم کو چاہیے کہ لوگوں کی نیات اور نفوس کے مخفی ارادوں کی تفتیش نہ کریں لیکن چاہیے کہ ظاہر کو پہچاننے کی کوشش کریں اور شواہد پر نظر رکھیں۔ مخفی حالات کی ٹوہ لگانے کی کوشش نہ کریں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

”حکم ظاہر پر لگایا جائے گا غیب خدا کے سپرد ہے۔ جو شخص گمان اور اندیشہ کی بنا پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری لیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ نے منع کیا ہے۔ کیونکہ امر غائب پر ثواب و عقاب کا کام تو اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمے لے رکھا ہے۔ اس لیے امور غیب کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعال ظاہری پر احتساب کریں اگر باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہوتا تو یہ حق رب سے پہلے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا۔ یہ جو کچھ میں نے بیان کیا ہے یہی پورا علم ہے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارے پاس باطن امر کے لحاظ سے حکم لگانے پر منع کی کیا دلیل ہے تو میں کہوں گا کتاب الہی اور آنحضرتؐ کی سنت۔ چنانچہ منافقین کے بارے میں آنحضرتؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ - وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ

لَكَاذِبُونَ۔

(اے محمد) جب منافق لوگ تمہارے پاس آتے ہیں تو (ازراہ اتفاق) کہتے ہیں کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ آپ بے شک خدا کے پیغمبر ہیں اور خدا جانتا ہے کہ تم درحقیقت اس کے پیغمبر ہو لیکن خدا ظاہر کیے دیتا ہے کہ منافق دل سے اعتقاد نہ رکھنے کے لحاظ سے (جھوٹے ہیں) (۱-۶۳) اور آنحضرتؐ نے ان کے بارے میں نکاح و توارث کے احکام کو جاری رکھا۔ اور غنیمتوں سے انہیں برابر حصہ دیتے رہے اور دوسرے مسلمانوں کی طرح ان کے ساتھ برتاؤ کرتے رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کو ان کے کفر پر مطلع کر دیا تھا۔ اور آنحضرتؐ کو بتا دیا تھا کہ وہ تمہیں کھا کر جو اپنے ایمان کا مظاہرہ کر رہے ہیں تو یہ شخص جان بچانے کی خاطر ہے ورنہ

نیز آنحضرتؐ نے فرمایا:

"لوگو اب وقت آپہنچا ہے کہ اللہ کے محارم سے مجتنب رہو جس شخص نے ان محارم کا ارتکاب کر کے اپنے دامن کو آلودہ کیا تو اسے چاہیے کہ پر وہ پوشی کرے کیونکہ جس شخص کا گناہ ہمارے سامنے ظاہر ہو گیا اس پر کتاب اللہ کے مطابق گرفت کی جائے گی۔"

اس حدیث میں آنحضرتؐ نے بتایا کہ وہ مخفی باتوں کی سچان بین نہیں کریں گے۔"

لعان سے استتباط

ان دلائل سے یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ احکام شریعت اسباب محفیہ پر معلق نہیں ہیں اور حدس و تخمین کا غلط یا صحیح ہونا برابر ہے۔

پھر خاوند اور اس کی بیوی کے مابین لعان کے فیصلہ سے یہ استتباط کرتے ہیں کہ احکام اپنے عموم و اضطرار میں ظاہر پر ہی معلق ہیں اور کسی امر باطن پر ان کا مدار نہیں جو کبھی معلوم ہو سکتا ہے اور کبھی اس کا انکشاف ناممکن ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی بیوی پر تہمت لگائی کہ وہ زنا سے حاملہ ہے۔ ایک معین شخص پر اس نے تہمت لگائی۔ آنحضرتؐ نے اسے دیکھ کر فرمایا:

و اگر اس کے بہت سرخ رنگ کا ٹھنکٹا اونٹ جیسا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ اس نے جھوٹ

بولاسے اور اگر سیاہ چشم بڑے سرینوں والا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ یہ سچا ہے۔“
 پھر جب اس عورت نے بری صفت کا بچہ جنا تو لعان کی آیتیں نازل ہوئیں اور قرآن نے فیصلہ
 کر دیا :- وَالَّذِينَ يَزْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ لَمْ يَأْتُوا بِاَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ
 شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ، وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ
 الْكَاذِبِيْنَ وَيَدَّأُوْا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ
 وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ -

اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر
 ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے تو چار بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک وہ سچا ہے اور پانچویں بار یہ دیکھے
 کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت، اور عورت سے سزا کو یہ بات ٹال سکتی ہے کہ وہ پہلے چار
 بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک یہ جھوٹا ہے اور پانچویں دفعہ یوں دیکھے کہ اگر یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا
 غضب (نازل ہو) (۲۴۲ - ۲۴۶)

چنانچہ آل حضرت نے ان آیات کے نزول کے بعد قرآن کی رو سے فیصلہ کیا اور ان کے باہم لعان
 کا حکم دیا اور مروی ہے کہ آل حضرت نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہوتا تو اس عورت کا معاملہ
 واضح تھا، اور لعان کے وقت آل حضرت نے فرمایا: کہ تم میں سے ہر ایک جھوٹ بول رہا ہے۔
 اس سے ثابت ہوا کہ شریعت ظاہر کے لحاظ سے حکم لگاتی ہے جیسا کہ امام شافعی نے استنباط کیا ہے۔
 دراصل یہاں دو جرم تھے۔ جرم زنا، اگر خاوند سچا ہو۔ وہ سچا نہ ہو تو جرم قذف یعنی زنا کی تہمت
 کا جرم۔ پھر جب ان دونوں نے علف اٹھالیے تو ہر مجرم نے اپنے جرم کے ساتھ جھوٹی قسم کے جرم
 کا اضافہ کر لیا لہذا لعان جرم ثابت قرار پائے گا۔ اس کے ساتھ ہی آل حضرت کے پاس ایسے قرائن
 بھی تھے جن سے بچے جھوٹے میں امتیاز ہو سکتا تھا۔ پھر باوجودیکہ آل حضرت نے یہ تصریح بھی کر دی تھی
 کہ تم دونوں میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے اور معاملہ بالکل واضح ہے لیکن بائیں ہمہ آپ نے کتاب اللہ
 کے مطابق فیصلہ کیا اور پوشیدہ امور کی بھان بین نہیں کی کیونکہ اس میں خطا و صواب دونوں کا امکان

ہے اور کبھی غلطی سے بے گناہ آدمی بھی مارا جاتا ہے۔ فزارة سے ایک شخص آنحضرتؐ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری عورت کے ہاں سیاہ رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے گویا وہ طنز سے زنا کی تہمت لگا رہا تھا۔ اس پر آل حضرتؐ نے دریافت فرمایا: بھلا تمہارے پاس کچھ اونٹ بھی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آل حضرتؐ نے پوچھا:

”کس رنگ کے ہیں؟“

اس نے عرض کیا: حضورؐ، سرخ رنگ کے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا: کیا ان میں کوئی مٹیالے رنگ کا اونٹ بھی ہے۔ اس نے کہا، ہاں۔ تو آپؐ نے دریافت فرمایا: وہ کیسے پیدا ہو گیا تو وہ شخص کہنے لگا کہ کسی رگ کا اثر ہو گا۔ تو آپؐ نے فرمایا: یہ بھی کسی رگ ہی کا اثر سمجھ لیجئے۔“

چنانچہ امام شافعیؒ لعان کے مسئلہ شریعت کی ظاہریت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آنحضرتؐ رسالت الہی یا الہام سے یا اپنے دینی مقام کی وجہ سے کتاب الہی کی تفسیر کرتے تھے۔ اس سے چند امور کی وضاحت ہوتی ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کو حکم دیا ہے کہ ظاہر کی بنا پر فیصلے کریں۔“

”جب آل حضرتؐ کے تمام فیصلے ظاہر کے مطابق ہوتے تھے تو خلفاء کو بالادلی ظاہر کا پابند رہنا چاہیے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے باوجودیکہ متلاعنین کے متعلق کسی ایک کے کاؤب ہونے کی تصریح کی تھی اور یہ بھی فرمادیا تھا کہ اس عورت کے ہاں سرخ رنگ کا بچہ پیدا ہوا تو یہ (شوہر) جھوٹا ہے اور اگر سیاہ چشم ہوا تو یہ سچا ہے۔ پھر

۱۱، الام، ج ۲، ص ۲۷۶ (۲) غالباً اس عبارت سے امام شافعیؒ کی مراد یہ ہے کہ کسی امر کو صدق یا کذب کی دلیل اسی وقت بنایا جاسکتا ہے جب کہ وہ ان کے اثبات میں بطور دلیل کے مسلم ہو اگر وہ بعض احوال میں صدق و کذب پر دال ہو اور بعض احوال میں دلالت نہ کرے تو اس سے کسی کے صدق یا کذب کا اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ دلالت مشکوک ہے اور اس پر بحث امور مخفیہ سے بحث کے مترادف ہے۔ الغرض امام شافعیؒ حکام اور معنیوں کو ظاہر مطرد کا پابند کرنا چاہتے ہیں حنفی اور غیر مطرد امور کو قابل اعتناء خیال نہیں کرتے۔

وہ بچہ صفت گروہ پر پیدا ہوا تو آل جناب نے فرمایا :

”اس بچے کا معاملہ واضح ہے اگر اللہ تعالیٰ کا حکم نہ ہوتا“

آپ نے خاوند کے سچا ہونے کی خبر بھی دیدی مگر اس دلالت کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا بلکہ ظاہر کتاب اللہ کا حکم نافذ کیا۔ نہ اس عورت کو حد لگائی اور نہ اس سے ہر واپس کروایا حالانکہ آپ نے فرمادیا تھا کہ ”اس کا معاملہ واضح ہے اگر کتاب الہی کا فیصلہ اس کے خلاف نہ ہوتا“۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع کے تمام احکام امور ظاہر عامہ پر معلق ہیں امور خفیہ پر ان کا تکیہ نہیں ہے جن میں کبھی عموم ہوتا ہے اور کبھی خصوص پایا جاتا ہے۔

مگر احکام شریعت کے ظاہر پر معلق ہونے اور ظاہر کے ساتھ اخذ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر ظاہر واجب الانتباع ہے خواہ اس میں اطراد پایا جائے یا نہ پایا جائے بلکہ اس سے مراد وہ امور ظاہرہ ہیں جن کے استنباط اور تعرف کے لیے ظن و تخمین کی ضرورت نہ ہو بلکہ وہ عنوا بط مطلقہ اور مشہورہ کی حیثیت رکھتے ہوں کہ دوسری ظاہری دلالات ان کے معارض نہ ہو سکتی ہوں۔

چنانچہ حافظ عز الدین بن عبد السلام نے اپنی کتاب ”القواعد“ میں چند ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں امام شافعی نے اصول مطرودہ سے کام لیا ہے اور غیر مطرود اور خصوصی دلالات ان کے معارض بھی ہیں تو انہیں قابل اعتبار نہیں سمجھا۔ چنانچہ ان میں سے کچھ مسائل ہم یہاں درج کرتے ہیں :

(۱) اگر ایک پرہیزگار اور نیک شخص جس کے صدق و عدالت پر سب کو اعتماد ہو، کسی فاجر پر بھولوگوں کے اموال غصب کرے میں مشہور ہو، یہ دعوائے دائر کرے کہ اس نے میرا ایک درہم غصب کر لیا ہے اور مدعی علیہ انکار کرے تو اس صورت میں ”مدعی علیہ“ کا بیان معتبر سمجھا جائے گا باوجودیکہ مدعی کا صادق ہونا اور مدعی علیہ کا کاذب ہونا ظاہر ہے اور یہ اس لیے ہے کہ شریعت نے اثبات حق کے لیے ”مبینہ“ یا ”یمین“ کو مقرر کیا ہے اور یہ دونوں امور ظاہرہ مطرودہ سے ہیں۔ یہاں مدعی کی

عدالت اور بروصدق سے انکار نہیں ہے مگر اسے اثباتِ حق کا ذریعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اوصاف پر اس فیصلہ کی بنیاد رکھی جائے تو بہت سے حقوق کا ضیاع لازم آئے گا۔

(ب) ایک فاجر شخص کسی متقی شخص پر دعویٰ دائر کرتا ہے کہ اس نے میرا کچھ مال غصب کر لیا ہے اس صورت میں اگرچہ بظاہر دعویٰ جھوٹا ہے مگر ہم متقی سے حلف لیں گے۔

(د) اگر صدوق آدمی جس کے متعلق یہ مشہور ہو کہ اس نے کذب بیانی نہیں کی، دعویٰ دائر کرے کہ اس نے قرض ادا کر دیا ہے مگر قرض خواہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے تو قرض خواہ، خواہ جھوٹا بدکار

کیوں نہ ہو اس صادق القول کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی جب تک کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت پر شہادت پیش نہ کرے کیونکہ احکام شریعت کا اثبات ظاہر مطرد پر رکھا گیا ہے اور یہاں موجود نہیں ہے۔ (۴) شوہر بیوی نے عرصہ بیس سال تک مل کر زندگی بسر کی۔ اتنی مدت کے بعد بیوی نے دعویٰ

کر دیا کہ اس نے مجھے خرچ کے لیے ایک جہتہ تک نہیں دیا اور نہ کبھی لباس دیا ہے تو یہاں اگرچہ ظاہر

حال اس کی تکذیب کرتا ہے مگر اس عورت کا دعویٰ مسموع ہو گا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک نادر

نفقہ نکاح کے وقت سے لے کر خاوند کے ذمہ پھر نہ قرض کے ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے۔

تو اگر عورت انکار کرے تو خاوند کے ذمہ شہادت سے اس کا اثبات ضروری ہے اور اس سلسلہ میں

ظاہری میل ملاپ اور معاشرہ محترم نہیں ہے۔

احکام قضا کا نفاذ

اگر فقہاء کی طرح امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے کہ احکام قضا ظاہر پر نافذ کیے جائیں اور باطن

ترک کیا جائے۔ قاضی پر لازم ہے کہ وہ اسے اپنے فیصلوں کے لیے اساس بنائے اور اثبات دعویٰ

کے سلسلہ میں ان وسائل ظاہرہ مطردہ کو کام میں لائے جو اثباتِ حق کے لیے شارع نے مقرر کیے ہیں

یعنی شہادت، اقرار اور حلف کی بنا پر فیصلہ کرے۔ اس مسلک پر امام شافعی آن حضرت کے اس فرمان

سے بھی استدلال کرتے ہیں :- اَمَّا اَنَابَشْرٌ وَاَتَكَلُّوْا تَحْتَمِلُوْنَ اِلَیَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ اَنْ

يَكُوْنَ الْحَقُّ بِمَحْتَدٍ مِنْ بَعْضٍ فَاَقْضِيْ لَهُ عَلٰی غَوَا اَسْمِعْ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بَشْيَ مِنْ

حَقِّ اَخِيْهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا فَاتَّكَلْنَا اَقْطَعْ لَهُ قِطْعَةً مِّنْ مَّارِ

میں بھی تمہاری طرح کا بشر مہول۔ تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو۔ بعض اوقات ایک

اپنی جھٹ پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہوتا ہے اور میں فریقین کے بیانات کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کے حق سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں اس کو خود ہی چاہیے کہ وہ اس سے کچھ نہ لے کیونکہ میں اسے آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ قاضی ظاہری بیانات کے مطابق فیصلہ کرنے کا مکلف ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا نفاذ ظاہر پر ہوتا ہے۔ اگر کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دیا جائے تو باطن الامر میں وہ حلال نہیں ہو جاتی اور حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے کوئی چیز حلال یا حرام نہیں ہوتی۔ اگر ظاہر حال کے لحاظ سے وہ فیصلہ ناحق ہوتا ہے کیونکہ باطن الامر میں حلت و حرمت کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں کہ:

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا مدار فریقین کے ظاہری بیانات پر ہے اگرچہ ان کی نیت اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو کیونکہ (حدیث میں) آل حضرت نے فرمایا ہے: جس شخص کے حق میں، میں کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دوں تو اسے چاہیے کہ نہ لے۔۔۔۔۔ کیونکہ قضا کا تعلق ظاہری الفاظ پر ہے نیت یا امر غیب ان کے سپرد ہے لہذا حاکم کے لیے ضروری ہے کہ ظاہری الفاظ کی بنا پر فیصلہ کرے اور امر غیب جس کا تعلق نیت یا تخمین یا تہمت سے ہے اس کے مطابق کوئی فیصلہ نہ دے۔ کیونکہ آنحضرت کا فرمان ہے: **انما اقفی علی غمما شہدہ** کہ میں جو کچھ سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔

امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں

امام شافعی چونکہ ظاہر الفاظ کو اہمیت دیتے ہیں اس لیے عقود "میں ان کے صحت و بطلان و ترتیب احکام کا فیصلہ بھی وہ ظاہری حالات پر کرتے ہیں۔ وہ عقود کے اوصاف پر نیت عاقدین کے لحاظ سے حکم نہیں لگاتے اور نہ اعراض کو سامنے رکھتے ہیں جن کا عقد کے موقع پر تذکرہ نہ ہوا ہو۔ اگرچہ عاقدین کے احوال اور عقد کے ملازمات سابقہ و لاحقہ سے اس کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو مگر حکم کا مدار الفاظ کے اس ظاہری مفہوم پر ہو گا جو لغت و عرف عاقدین سے مقبول ہوتا ہے۔ اگر عقد کے الفاظ و عبارات اس عقد کی تحریم کے موجب نہیں ہیں تو خواہ قرائن عالیہ سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ اسے حرام کے لیے ذریعہ بنا یا گیا ہے پھر بھی اس عقد کی صحت کا حکم

لگایا جائے گا اور ذریعہ کو قابل التفات نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کی تصریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں:

”بیوع وغیرہ میں ذرائع کے اصول کے تحت ظن غالب یا کسی اندیشہ کی بنا پر ان کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جاسکتا بلکہ صحت عقد کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت کو حبالہ عقد میں لانا چاہتا ہے کہ اسے ایک دن یا عشرہ کے بعد اپنی مطلب برآری کر کے چھوڑ دوں گا اور عورت کی بھی یہی نیت ہو لیکن عقد نکاح بغیر کسی شرط کے کیا ہو تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا۔ ظاہر میں بھی صحیح ہوں تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیر عاقد کے توہم کی بنا پر فاسد نہ قرار دینا چاہیے جب کہ یہ توہم ضعیف بھی ہو۔“

عام فقہاء اور شافعی میں فرق

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ فقہاء اسلام کی اکثریت عقود و معاہدے پر ظاہری اعتبار سے حکم لگاتی ہے لیکن امام شافعی اغراض و نیت کے یکسر منکر ہیں اور انتہائی زور ظاہر پر دیتے ہیں کیونکہ شریعت اسلامیہ کے جملہ احکام دنیاوی صرف ظاہر معنی ہی پر معلق رکھے گئے ہیں کیونکہ ارادے اور نیت کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہو سکتا لہذا نیت اور مقاصد غیر ظاہر سے بحث کرنا اس اصل عام کے خلاف ہے کہ احکام دنیاوی ظاہر پر مبنی ہیں اور خود آل حضرتؑ بھی ظاہر ہی کو سامنے رکھ کر فیصلے فرمایا کرتے تھے حالانکہ آپؐ پر وحی نازل ہوتی تھی۔ تو جب احکام شریعت کا یہ حال ہے تو ظاہر ہی عقد کا مفہوم منطوق اور عبارت کا پابند ہو گا۔ نیت کے ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر دلالت لفظی کے لحاظ سے اور شروط کے لحاظ سے کوئی عقد و معاہدہ صحیح ہو گا تو اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا قطع نظر اس کے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتا ہے یا حلال کا؟ اگر کوئی عقد و معاہدہ سود کا ذریعہ بنتا ہے اور ظاہر میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے تو اسے صحیح قرار دیا جائے گا نیت کا علم خدا کے سپرد ہو گا۔

اسی اصل کی بنا پر امام شافعی کا ارشاد ہے کہ اگر کسی چیز کو ثمن مؤجل (ادھار) پر خریدا جائے

اور مشتری اس چیز پر قبضہ کر لے تو وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ اپنی خریدی ہوئی قیمت سے کم پر بیچ سکتا ہے۔ اس عقد میں اگرچہ نتیجہ کے لحاظ سے سود کی نیت پائی جاتی ہے کیونکہ دراصل مشتری نے بائع سے قرض لیا ہے کہ وہ اسے اصل سے زائد رقم ادا کرے گا۔ مگر چونکہ اس نے معاہدے کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں رکھی ہے اس لیے یہ بیع صحیح ہوگی۔ امام صاحب فرماتے ہیں: ”مثلاً کسی شخص نے ادھار کھانا خریدا اور اسے اپنے قبضے میں لے لیا۔ اب اگر وہ بائع کے ہاتھ فروخت کر دے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار۔“

اس طرح امام شافعی ربا کے معین یا غیر معین ہونے پر کسی طرح کا فرق نہیں کرتے اور ہر حال میں بیع مذکور کو صحیح قرار دیتے ہیں عام اس سے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتی ہو یا نہ بنتی ہو۔“
اس طرح ہم امام شافعی کو دیکھتے ہیں کہ وہ شریعت کے اصول و فروع اور قضایا کی تفسیر میں ظاہری مسلک سے سرموجا و ز نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ ظاہر کو پھوڑ کر کوئی دوسرا مسلک اختیار کرنا محض ظن و توہم ہے اور ظن و توہم میں خطا کا پہلو غالب ہے، صواب کا کمزور۔ احکام کی صورت یہ ہے کہ ہمیشہ امور مطرودہ پر معلق کیے جاتے ہیں۔ اور غیر مطرودہ امور کیسے رافقا بل التفات ہیں۔

(۱) الام، ج ۳، ص ۲۳ (۲) حافظ ابن قیم نے عقود پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ جس عقد (معاہدے) سے مقصود حرام ہو، وہ بھی حرام ہوگا۔

اس طریق بحث کو حافظ ابن قیم کی کتاب 'اعلام الموقعین' کے صفحات ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸ اور ۱۱۰۹ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

”امام شافعی کامل غور و خوض کے بعد اپنے فکرِ مستقیم
 اور عقلِ سلیم کے ساتھ اصولِ فقہ کی تدوین کے میدان میں
 اترے۔ انہوں نے اس فقہی سرمایہ سے پورا فائدہ
 اٹھایا جو ان کے پیشرو فقہاء کی فکری اور اجتہادی
 کوششوں کی بنا پر معرضِ وجود میں آچکا تھا، اور اپنی
 خدا داد فراست سے اس علم کی تدوین کر ڈالی جو
 آج ”اصولِ فقہ کے نام سے موسوم ہے۔“

اصول فقہ میں امام شافعی اور علمائے مابعد کا حصہ

فقہ اور اصول فقہ

بلاشبہ علم فقہ کو، اصول فقہ پر تقدم حاصل ہے اور یہ بات بھی شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ فقہ کی نشوونما رہن منت ہے استنباط، اجتہاد اور فتوے کی۔

✓ آں حضرت کی حیات گرامی میں بھی اجتہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ صحابہ کرام کے سامنے جب کوئی مسئلہ درپیش ہوتا اور وہ آں حضرت سے دور ہوتے تو بلا تامل اجتہاد سے کام لیتے تھے اس طرح آپ کی رحلت کے بعد بھی اجتہاد کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ حتیٰ کہ خلفائے راشدین کے دور میں اورچ کمال کو پہنچ گیا۔ انہوں نے احادیث رسولؐ کے ساتھ نظام مملکت اور معاملات و مسائل سے متعلق قضایا اور فتاویٰ کا نیز احکام عملیہ کا بہت بڑا ذخیرہ بطور ترکہ مسلمانوں کے لیے چھوڑا۔ پھر تابعین کے دور میں اجتہاد نے اور زیادہ وسعت اختیار کی۔ علماء ان مسائل تک میں اجتہاد کرنے لگے جو واقع نہیں ہوئے تھے بلکہ محتمل تھے، بلکہ فرضی تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اصحاب مذاہب اور ائمہ مجتہدین کے دور میں جملہ ممالک محروسہ کے اندر متنوع اور گونا گوں ، فتاویٰ، قضایا، اور احکام کا دافراور گراں بہا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

امام مالک نے اپنے فتوؤں کا مجموعہ تیار کیا۔ محدثین مکہ نے دہاں کے فقہاء کے آثار و فتاویٰ مرتب کیے۔ اہل عراق نے اپنے رنگ میں اپنے دہاں یہ کام انجام دیا۔ جس کا اکثر حصہ امام محمد کی تحقیق و تفتیش کا نتیجہ ہے۔ یوں ان مختلف فقہی مجموعوں سے علم و استنباط کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

ان سب کے بعد امام شافعی نمایاں ہوتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ علماء کے مابین مختلف

موضوعات و مسائل پر مناظرے اور مناقشے ہو رہے ہیں۔ امام صاحب بھی ایک بالغ نظر فرد کی حیثیت سے ان میں شریک ہوتے تھے۔ اسی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے ایسے مقامیں اور موازین پر غور و فکر شروع کیا جو خطا اور صواب کے مابین حد فاصل بن جائیں۔ استنباط و اجتہاد اور بحث و مباحثہ کے لیے اساس اور بنیاد کا کام دیں۔

یہی فکر تھی جس نے انہیں تدوین فقہ کی طرف متوجہ کیا۔

(یہ کچھ محل تعجب نہیں کہ اصول فقہ سے علم فقہ متقدم کیوں بنے۔ اصول فقہ کی حیثیت میزان کی ہے اور میزان ہمیشہ موزون بہ کے بعد ہوتی ہے۔ یہی حال تمام علوم ضابطہ کا ہے۔ مثلاً عربی زبان علم نحو پر متقدم ہے۔ اور شعر و شاعری کا زمانہ خلیل کے ایجاد کردہ علم عروض سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح بحث و جدل اور فکر و نظر کا وجود ارسطو کی وضع کردہ منطق سے پہلے بھی تھا۔

پھر اگر ارسطو اپنے پیشرو فلاسفہ کے مجاولات اور محاورات کو سامنے رکھ کر علم منطق مدون کر سکتا ہے تو کیا امام شافعی سے یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ مختلف فقہی مجموعوں کو سامنے رکھ کر اصول فقہ مرتب کریں جن کے ساتھ تسک کے بعد آدمی راجہ راست پر قائم رہ سکے اور اس سے بھٹکنے نہ پائے؟)

علوم فقہیہ سے اتصال

الغرض امام شافعی اپنے سامنے اقوال و فتاویٰ کا ایک گراں بار ذخیرہ دیکھتے ہیں۔ علوم فقہیہ کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور ہر نوع کے مسائل سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں کہ ایک جدید مسلک کی بنیاد ڈال سکیں۔ اور متفرق اور بکھرے ہوئے اجزائے فقہیہ سے ایک جامع قانون مرتب کر سکیں تاکہ غلط اور صحیح آراء میں امتیاز ہو سکے۔ انہوں نے اپنے زمانہ کے جملہ علوم فقہیہ پر احاطہ حاصل کر لیا تھا اور عہد صحابہ سے لے کر اپنے دور تک کے علماء کے اختلافات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ انہیں اس چیز کی حرص تھی کہ صحابہ کرام کے اختلافات اور مسالک سے روشناس ہوں۔ ان کے مابین وجوہ اختلاف کو معلوم کریں۔ دوسری طرف احادیث صحیحہ کے علم اور ان کے مابین تطبیق و توفیق کے جاننے پر اس سے بھی زیادہ حریص تھے اور جدل و مناظرہ میں تو انہوں نے خوب مہارت حاصل کر لی تھی۔ پھر انہوں نے ممالک اسلامیہ کا سفر کر کے "عرف" کے بارے میں خوب واقفیت حاصل کر لی

تھی اور ہر شہر کے صحابہ کرام کے آثار کو اچھی طرح سے ضبط کر لیا تھا۔ انہیں یہ بھی تمنا تھی کہ اپنے دور کی مدون فقہ پڑھیں۔ چنانچہ امام شافعی نے یہ تمام علوم عقل سلیم کے ساتھ حاصل کیے۔ ان علوم و فنون کی تحصیل سے انہوں نے اس قدر علمی پختگی حاصل کر لی کہ پیش نظر علمی مواد سے اس قسم کے ضوابط و موازین کا استخراج کر سکیں کہ ان کے ذریعہ سابق علماء کی آراء فقہیہ کا موازنہ ہو سکے اور آئندہ کے لیے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں وہ اساس کا کام دیں۔

فہم قرآن کے قواعد

چنانچہ عربی زبان پر غیر معمولی دستگاہ ہونے کے باعث انہوں نے فہم احکام قرآن کے لیے کچھ قواعد مرتب کیے اور اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے مطالعہ قرآنی اور ان کے فہم سے مدولی خصوصاً عبداللہ بن عباسؓ کی درست سے استفادہ کیا جو کہ مکہ مکرمہ کے مدرسہ فکر کے پہلے استاوتھے۔ اور قرآن کی تفسیر، اس کے ناسخ منسوخ کو تمام صحابہ سے زیادہ جانتے تھے جس کی وجہ سے انہیں ترجمان القرآن کا خطاب ملا تھا۔ اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ اسی مدرسہ کے زیر سایہ بسر کیا اور اس کے طریق فکر پر غور و فکر کرتے رہے۔

کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنت کا مقام

علم حدیث پر احاطہ، مختلف مذاہب کے رجال حدیث کے سامنے حدیث کی قرأت، مشفق اور مختلف کی پہچان، ممالک اسلامیہ کے چکر کاٹنے سے آثار صحابہ اور ان کے مرویات کی معرفت۔ ان سب چیزوں کی مدد سے امام شافعی نے کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنت کا مقام متعین کیا۔ احادیث کے کتاب اللہ یا باہم متعارض ہونے کی صورت میں ان کے درجات و احوال بیان کیے اور ان سب باتوں کو اپنے اصول میں بیان کر دیا۔

امام شافعی کی کتابیں — المسند، الرسالة، الام — اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ انہوں نے ایک ناقد کی حیثیت سے اختلاف صحابہ کا مطالعہ کیا تھا۔ بلاشبہ اس درست سے انہیں ناسخ و منسوخ کا علم حاصل ہوا اور رائے کا ایک بڑا حصہ ان کے ہاتھ لگ گیا جس سے صحابہ کرام اخذ کرتے تھے۔ شریعت کے مرامی اور مجموعہ احکام کا فہم حاصل ہو گیا۔ غالباً اسی وجہ سے وہ مجتہد کے لیے یہ شرط لگاتے تھے کہ وہ اختلاف صحابہ کا عالم ہو۔ کیونکہ ان کے اختلافات کی درست نے ہی انہیں

مستحق عقوبت و سزا ہے۔ ہر صاحب کے محضہ آراء صحابہ اور ائمہ
کرام پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

ہر صاحب کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

ہر صاحب کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

ہر صاحب کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

ہر صاحب کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

ہر صاحب کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ ان کے عقائد پرست نہیں کرتے۔ حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اخلاک
پرست و فاضلین کا یہ سبب

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے اصول ان کے مذہب کے خادم نہ تھے بلکہ ان کی حیثیت ضوابط و قواعد کی تھی۔ یہ قواعد انہوں نے اپنے مذہبی جذبہ سے متاثر ہو کر وضع نہیں کیے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے اجتہاد کے اسالیب اور مجتہدین کے حدود و رسوم متعین کر دیے جائیں تاکہ فقیہ اندھیرے میں رہرومی نہ کرے، روشنی میں اپنی منزل کی طرف بڑھ سکے۔

نظری بھی اور عملی بھی

امام شافعی کے اصول بیک وقت نظری اور عملی ہیں۔ وہ فرضی صورتوں کے ریگستانوں میں صحرا نوردی نہیں کرتے بلکہ امور واقعیہ کو ضبط میں لاتے ہیں۔ مثلاً ناسخ و منسوخ کی بحث میں وہ نسخ کے قواعد کو ان مسائل سے ثابت کرتے ہیں جن میں آل حضرت کی احادیث یا صحابہ کے آثار و فتاویٰ سے نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ اسی طرح عموم و خصوص کے مباحث میں ان آیات اور احادیث سے استغناء کرتے ہیں جو ان کے سامنے موجود ہیں۔ وہ براہ راست شریعت کے سرچشموں میں غوطہ زنی کرتے ہیں۔ ان کی تہہ تک پہنچ کر کلیات کے موتی نکالتے ہیں۔ حتیٰ کہ قیاس بھی اپنے اسالیب میں نصوص و عبارات کے معانی کا پابند ہو جاتا ہے پھر صرف قاعدہ اور کلیہ کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان کے مصادر اور جن فتاویٰ صحابہ اور احادیث ناظرہ سے ان کی تائید ہوتی ہے وہ سامنے رکھ کر بتاتے ہیں کہ یہ قاعدہ کیسے بنایا گیا اور کہاں سے لیا گیا۔ پھر جب دلائل سے وہ قاعدہ ثابت ہو جاتا ہے تو چند فروع جو اس قاعدہ پر مبنی ہوتے ہیں بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں اس طرح وہ قواعد، قواعد مجرودہ یا صورت و ہنہ نہیں رہتے بلکہ زندہ اصول کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے قواعد میں آپ کو ذہنی صورتیں نظر نہیں آئیں گی۔ مثلاً تکلیف کے لیے قدرت بشرط ہے یا نہیں۔ بغیر مقدور کے مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ قبل از عمل نسخ ممکن ہے یا نہیں وغیرہ مباحث سے کوئی بحث بھی ان کے قواعد میں موجود نہیں ہے بلکہ ان کے تمام مباحث و واقعات سے مستند ہیں کیونکہ امام صاحب ہمیشہ امور عملیہ کو سامنے رکھتے تھے۔ خیالی اور فرضی صورتوں کے پیچھے نہیں دوڑتے تھے۔ مثال کے طور پر ہم دو چیزیں پیش کرتے ہیں جن کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔

۱۔ جہاں کہیں کتاب و سنت سے کوئی نص موجود نہ ہو وہاں امام شافعی اجماع کو حجت مانتے ہیں کیونکہ ایسے موقع پر اس کی حجیت دلیل سے ثابت ہو چکی ہے مگر وہ اصلی معنی میں اجماع کو مستعد خیالی کرتے ہیں اور جب اجماع سے ان پر حجت پیش کی جاتی ہے تو اس کا انکار کر دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا دعویٰ بلا دلیل ہے وہ صرف اصول فرائض میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں اور صحابہ کرام کے اجماع کو سماعت پر مبنی قرار نہیں دیتے کیونکہ کسی مفروضہ کی بنا پر آنحضرت سے روایت کا تسلیم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے لیے نقل و حکایت کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ اقوال صحابہ کے مراتب کی تعیین کرتے ہوئے وہ یہ قاعدہ بناتے ہیں کہ جو قول کتاب و سنت سے اقرب ہو گا اسے اختیار کیا جائے گا۔ اگر بلحاظ قرب کے سب مساوی معلوم ہوں تو خلفائے راشدین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں مگر ہوتا یہ ہے کہ جب بھی مختلف ان کے سامنے پیش آتے ہیں تو تطبیق کے وقت ایک نہ ایک قول کا ضروری انتخاب کر لیتے ہیں جو کتاب و سنت سے اقرب ہوتا ہے ورنہ اسے دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خلیفہ کا قول اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً بھائیوں کے مقابلہ میں دہوا کی میراث کے مسئلہ میں وہ حضرت ابو بکر کے قول پر زید بن ثابت کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

تواعد ضابطہ کے استخراج میں وہ اپنے عملی اتجاہ اور تطبیق کی وجہ سے قیاس کی حقیقت واضح کرنے کے لیے صرف امثلہ اور اس کے اقسام کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور علل کا استخراج مجتہد پر چھوڑ دیتے ہیں۔ چنانچہ علت کے ضوابط، طرق استخراج، قوت درجات کے عموم و خصوص وغیرہ کے متعلق کچھ بھی ذکر نہیں کرتے کیونکہ یہ امور مجتہد کے اجتہاد سے متعلق ہیں۔ نیز اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی اس اجتہاد کے ضوابط وضع کرتے تھے جو ان کے دور میں رائج تھا۔ علت کے مسائل اور مذکورہ طریق پر اس کی درست یہ ایک فلسفیانہ طریقہ بحث ہے جو اس وقت کے فقہاء کے مابین رائج نہیں تھی۔ وہ اوصاف کے قرب و بعد کی معرفت مجتہد پر چھوڑ دیتے تھے اور لطف یہ ہے کہ امام شافعی کے بعد علمائے اصول نے علت کے طرق استخراج اور اس کے ضوابط وضع کرنے میں غور و خوض کیا ہے مگر اس کی تطبیق کے وقت باہم اختلاف کرتے ہیں اور اس کے لیے کوئی ضابطہ وضع نہیں کر پاتے۔

قیاس کے سلسلہ میں امام شافعی نے اگرچہ زیادہ مفصل بحث نہیں کی تاہم ان کا یہی کارنامہ بہت بڑا ہے کہ انہوں نے قیاس کے ضابطے مقرر کر کے اسے ممتاز کر دیا ہے اور اس کے اقسام کی تحدید کر دی ہے۔ بلاشبہ امام شافعی کے اس کارنامے کو علماء قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ امام شافعی اس سلسلہ میں مقدم اور دوسرے علماء ان کے تابع ہیں۔

۷ امام شافعی نے اپنے اس کارنامے (یعنی استنباط کے اصول وضع کرنے) سے علم فقہ کو ایک اصولی اور فنی حیثیت دیدی ہے ورنہ ان سے قبل علم فقہ چند قفا وائے، قضایا یا فرضی جزئیات سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا۔

قیاس اور نفس

ان لوگوں کے مقابلہ میں کچھ ایسے فقہاء بھی موجود تھے جو ان اصولوں کے بعض ارکان میں اختلاف کرتے تھے۔ چنانچہ بعض نے قیاس کا انکار کر دیا۔ اور نفس کے سوا کسی چیز کو معتبر نہ سمجھا۔ چنانچہ علامہ ماوردی اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں ان لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "جو لوگ قیاس کا انکار کرتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک گروہ تو بالکل قیاس کا منکر ہے اور ظاہری نصوص کی پیروی کرتا ہے۔ یہ لوگ اقوال سلف کو اس حد تک مانتے ہیں کہ جب تک وہ نص کے خلاف نہ ہو۔ اجتہاد اور رائے سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ قضائے وغیرہ کے مسائل میں ان لوگوں پر اعتناء نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ علم فقہ کو کامل طور پر نہیں جانتے ہیں۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو قیاس کے گو منکر ہیں مگر استنباط فقہی میں الفاظ اور معنی مطلوب دونوں کو مد نظر رکھتے ہیں ان لوگوں کو اہل ظاہر کہا جاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ اہل ظاہر قیاس کو ٹھکراتے ہیں اور نصوص کے سوا کسی چیز کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جس قیاس کو فقہاء قیاس جلی کہتے ہیں یہ لوگ اسے نص سمجھتے ہیں۔ اور جب علت منصوصہ موجود ہو اس وقت جلالت قیاس کو نہیں مانتے بلکہ حکم کو نص سے اخذ کرتے ہیں اور قیاس سے استنباط نہیں کرتے۔

یہ مسلک ابوسلیمان داؤد بن خلف اسہانی کا ہے۔

چنانچہ اپنے اس کارنامے سے انہوں نے فقہ کو مکمل کر دیا اور بعد میں آنے والے مجتہدین کے لیے راستہ متعین کر دیا تاکہ وہ اس پر چل کر ان کے کام کی تکمیل کر سکیں۔

امام شافعی کے اصول فقہیہ کو علماء نے انہی فقہی مسلک کے لحاظ سے مختلف نظروں سے دیکھا۔ بعض نے اجمالی لحاظ سے تو ان کو تسلیم کیا مگر بعض مقامات کی تفصیل میں اختلاف کیا بعض نے ان اصولوں کی مخالفت کی اور انہیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

اب ہم ان علماء میں سے ہر گروہ کے متعلق کچھ تفصیل عرض کرتے ہیں :

۱۔ پہلا گروہ علمائے احناف کا ہے جو اجمالی طور پر تو ان طرق استنباط کے موافق ہیں مگر "الرسالہ" میں مذکور ہیں مگر تفصیلات میں قدرے مختلف ہیں۔ مثلاً یہ کہ عموم کی تخصیص اجماع سے جائز ہے یا نہیں وغیرہ۔ علمائے مالکیہ کا طریق استنباط بھی امام شافعی کے اصول سے ملتا جلتا تھا۔ مگر علمائے حنفیہ کی بہ نسبت وہ امام شافعی سے زیادہ اختلاف کرتے تھے حتیٰ کہ تفصیلات سے گزر کر وہ بعض اصول عام میں بھی اختلاف کرتے تھے۔ مثلاً علمائے مالکیہ عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے تھے مگر امام شافعی اس کے سخت مخالف تھے۔ اور کتاب "الامام" میں بہت سے مقامات پر اس کی تردید کر چکے ہیں۔

انہیں علماء میں سے حنابلہ تھے جنہوں نے امام شافعی کے اصول کو مانا لیکن وہ اجماع صحابہ کے سوا دوسرے اجماع کے قائل نہ تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ انہوں نے امام شافعی سے ظاہر اصل میں اختلاف تو کیا لیکن امام شافعی کے نزدیک اس مسئلہ کی جو روح تھی اس سے دور نہیں ہوتے ہم اجماع کی بحث میں بتا چکے ہیں کہ امام شافعی اگرچہ اسے حجت مانتے ہیں لیکن وہ اس کے کسی زمانہ یا کسی مسئلہ میں وجود سے انکار کرتے ہیں۔ جب ان سے ان کا مناظر اجماع سے وسیلہ پیش کرتا ہے تو وہ اس کے تحقق اور وجود کو مستحضر سمجھتے ہیں۔ اور اصول فرائض کے سوا کسی مسئلہ میں اجماع کا اعتراف نہیں کرتے۔ لہذا امام شافعی اور امام احمد کے مابین اجماع کی حقیقت میں کوئی بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ کے اصول باہم ملتے جلتے ہیں اور

کے استنباط کے سرچشموں میں قرب پایا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات فروع میں بہت زیادہ اختلاف آجاتا ہے مگر یہ اختلاف تطبیق و تفصیلات میں ہے مبادی اولیٰ میں نہیں۔
 بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے اصحاب شافعی سے فقہ حاصل کی مگر بعد میں شافعی مذہب کو چھوڑ کر اپنا مستقل مسلک اختیار کر لیا جو کہ صرف نصوص پر مبنی تھا۔ اصول شافعی میں سے قیاس کا انکار کیا۔ ان سے پوچھا گیا کہ تم نے امام شافعی کا مذہب کیوں ترک کر دیا؟ تو فرمانے لگے کہ امام شافعی کی کتاب "ابطال الاستحسان" سے معلوم ہوا کہ جتنے دلائل انہوں نے استحسان کے باطل کرنے میں پیش کیے ہیں ان سے قیاس باطل ہوتا ہے۔

اصول استنباط میں اختلاف

اسی طرح کچھ گروہ ایسے بھی تھے جنہوں نے امام شافعی سے اصول استنباط میں اختلاف کیا۔ مثلاً اباضیہ فقہائے مسلمین کے اجماع سے انکار کرتے ہیں اور اپنے فرقے کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جمہور مسلمین ان کی نظر میں گمراہ ہیں اور اہل فطالت کی رائے معتبر نہیں ہوا کرتی۔ یہ نظریہ دراصل ان کے سیاسی نظریے پر مبنی ہے۔ یا مرتکب کبیرہ کے بارے میں ان کی جو رائے ہے اس پر اس کی بنا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ باوجودیکہ یہ لوگ معنی اجماع میں جمہور مسلمین سے اختلاف رکھتے تھے مگر مبادی قیاس کے قائل تھے۔ کتاب و سنت کو ماننے میں وہ مسلمانوں کے ساتھ ہیں۔ صرف بعض احادیث کے قبول کرنے میں انہیں اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف کی وہی نوعیت ہے جو کہ مذاہب اربعہ کے مابین پائی جاتی ہے۔

اب رہا شیعہ امامیہ کا گروہ تو وہ اگرچہ خلافت کے متعلق بہت سی احادیث کا انکار کرتا ہے۔ مگر کتاب و سنت کو مجموعی حیثیت سے مانتا ہے۔ انہوں نے استنباط فقہی کو اپنے ائمہ کے استنباط کے دائرہ میں محدود کیا ہے۔ اور کتاب و سنت کے بعد ائمہ کے اقوال ان کے نزدیک حجت ہیں۔ بلکہ یہ لوگ اپنے امام و صی کے سوا کسی کی رائے اور اجتہاد کو نہیں مانتے اور نہ ان کے قول کے مقابلہ میں کسی دلیل کی طرف نظر ڈالتے ہیں۔ وہ اولہ کو صرف اس وقت مانتے ہیں جب امام موجود نہ ہو۔ امام کی موجودگی میں وہ دلیل کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام کی تقلید کو واجب سمجھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ائمہ کو غیر منصوص علم سے بھی حصہ ملا ہے۔ یعنی وہ علم جس کا آل حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے اظہار نہیں کیا تھا۔

چنانچہ شیخ آل دمکاشف اپنی کتاب "اصل الشیعہ" میں بیان شریعت کے بارے میں ائمہ کا مقام بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہر قسم کے معاملات خواہ مالی ہوں یا عقد نکاح وغیرہ سے تعلق رکھتے ہوں شریعت نے ان کی صحت و فساد کا حکم بیان کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے تمام احکام اپنے نبی خاتم الانبیاء کو القا کر دیے تھے اور ان حضرت نے وحی الہی یا افہام کے ذریعہ ان کو پہچان لیا۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حوادث ابتلا کے وقوع اور آثار و اطوار کے تجدد کے مطابق اکثر احکام لوگوں کے سامنے بیان کر دیے۔ خصوصاً اپنے ان اصحاب کو بتائے جو ہر وقت آپ کے گرد رہتے تھے۔ اور ہر روز آپ کے حضور حاضری دیتے تھے تاکہ وہ تمام مسلمانوں کو تبلیغ کریں اور قیامت کے دن ان پر گواہ ہوں۔ مگر کچھ احکام ایسے بھی رہ گئے تھے جن کے بیان کا وقت نہیں آیا تھا۔ یا تو اس لیے کہ عہد نبوت میں وہ لوگوں کو پیش نہیں آئے یا ان کا نشر کرنا مصلحت کے خلاف تھا۔ یا اصل حکمت شرعی کا یہ تقاضا تھا کہ کچھ احکام لوگوں کو بتا دیے جائیں اور کچھ محفوظ رکھے جائیں لیکن ان حضرت نے وہ خاص احکام اپنے اوصیاء کے سپرد کر دیے۔ اور ہر وصی سینہ بسینہ دوسرے کو بتاتا چلا آتا ہے تاکہ وقت مناسب پر ان کی نشر و اشاعت ہو سکے۔ ان احکام کا تعلق عموم کی تخصیص یا مطلق کی تقید یا مجمل کے بیان وغیرہ سے ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات ایک عام حکم بیان کرتے اور کچھ عرصہ کے بعد اس کی تخصیص کا ذکر کرتے تھے۔ اور کبھی تخصیص بالکل نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے وصی کے پاس بطور امانت سپرد کر دیتے تھے۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ امامیہ اپنے ائمہ کو سنت کا مقام دیتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں کا اعلان نہیں کیا وہ ان کے پاس محفوظ ہیں اس لیے اگر یہ ائمہ معصوم قرآن کی مخالفت کریں تو ان کا کلام محض سمجھا جائے گا جیسا کہ حدیث سے کتاب اللہ کی تخصیص ملتی ہے۔

یہ امامیہ فرقہ جس طرح قیاس کا منکر ہے اسی طرح صرف ان احادیث کو مانتا ہے جو ان کے ائمہ کے واسطہ سے مروی ہیں۔ چنانچہ شیخ آل الکاشف اس بارے میں لکھتے ہیں:

”امامیہ قیاس کو نہیں مانتے اور ان کے ائمہ سے تو اتر کے ساتھ یہ مروی ہے کہ شریعت میں جب قیاس ہونے لگے گا تو دین مٹ جائے گا۔ اور سنت کے صرف اس حصہ کو مانتے ہیں جو اہل بیت کے واسطہ سے مروی ہے۔ ابو ہریرہؓ، سمرہ بن جندبؓ، مروان بن الحکم، عمرو بن العاص اور اس قسم کے دوسرے لوگوں کی روایات کو پرکاوہ کی بھی حیثیت نہیں دیتے۔“

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ امامیہ جماعت مسلمہ کی اکثر احادیث کا انکار کرتے ہیں۔ اور صرف اس کے ایک محدود حصہ کو جو اہل بیت سے مروی ہے معتبر سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام کی عدم موجودگی میں وہ اجتہاد سے کام لیتے ہیں اور صرف اپنے علماء کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ سے کھلا ہوا ہے اور کھلا رہے گا۔ اپنے اس نظریے پر شیعہ تمام مسلمانوں کے مقابلے میں فخر کرتے ہیں۔

اصول میں اختلاف

یہاں تک تو ان لوگوں کا تذکرہ تھا جنہوں نے امام شافعی سے کلی یا جزئی اصول میں مخالفت کی ہے۔ اب ہم شافعی کے متبعین کا ذکر کرتے ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو براہ راست امام شافعی کے شاگرد تھے۔ یا پھر ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے۔ انہوں نے اجتہاد اور استخراج احکام میں امام شافعی کا منہاج اختیار کیا ہے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ شوافع میں سے بعض علماء وہ ہیں جنہوں نے اصول شافعی کو پروان چڑھایا۔ اس کی شروح لکھیں۔ کتب طبقات میں مذکور ہے کہ ابو اسحاق ابراہیم بن اسعد مروزی نے ”الفصول فی معرفۃ الاصول“ اور ”الخصوص والعلوم“ دو کتابیں لکھیں۔ اور یہ بھی مذکور ہے کہ ابو بکر محمد بن عبد اللہ صیرفی متوفی ۳۲۵ھ میں ”دلائل الاعلام علی اصول الاحکام“ اور شرح رسالہ شافعی لکھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک امام شافعی کے تلامیذ اور اتباع طبقہ در طبقہ باقی رہے وہ امام شافعی کے اصول کی وضاحت کرتے رہے اور اصول اور طرق استنباط میں ان کے متبع رہے۔

مستشرقین کا رویہ

قبل اس کے کہ ہم اس بحث کو ختم کریں کہ غیر مقلد فقہاء نے فی الجملہ امام شافعی کے اصول کا کس طرح استقبال کیا ایک بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جسے مستشرقین انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (دائرة المعارف الاسلامیہ) میں خاص طور پر تحریر کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”جب امام شافعی بھی اسی نتیجہ پر پہنچے جس پر اس سے قبل اہل عراق پہنچ چکے تھے کہ سنت فقہ اسلامی کا مصدر ہے جیسا کہ انہوں نے اجماع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ’اجماع اس رائے کو کہتے ہیں جسے مسلمانوں کی اکثریت نے معتبر سمجھا ہو‘ اور اسے ان مسائل کی توضیح میں انہوں نے ثانوی حیثیت دی تھی جن کا ثبوت کتاب و سنت سے نہ ہو یہ اجماع کو معتبر اور احادیث کی رو سے حجت سمجھتے تھے انہیں اس وقت تک اس حدیث کا علم نہ تھا جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔ عمومی لحاظ سے تو قانون امام مالک سے پہلے ہی اسلامی رنگ میں رنگا جا چکا تھا مگر امام شافعی نے اسے منظم کرنے میں ان تھک کوششوں سے کام لیا اور اس مقصد تک رسائی کے لیے انہیں کسی حد تک ”تفکیک فہمی“ کے مالوف طریقہ کو چھوڑنا پڑا۔“

یہ ہے ان مستشرقین یا ان میں سے ایک کا خیال جسے انہوں نے دائرة المعارف الاسلامیہ میں ظاہر کیا۔ اسے سرسری نظر سے دیکھنے کے ساتھ ہی قاری سب سے پہلے یہ محسوس کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے مقصد کی تحریر و تبیین میں باریک بینی سے کام نہیں لیا۔ چنانچہ وہ استنباط فقہ اسلامی کو قانون کے اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو ظاہر ہے کہ ایک عمومی اور غیر محدود تعبیر ہے۔ وہ کہتا یہ چاہتے ہیں کہ فقہ اسلامی اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے بلکہ وہ قانون پہلے بھی موجود تھا۔ مسلمان فقہاء کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اسے اسلامی رنگ میں پیش کر دیا۔ اور یہ بات واقعات اور ادوار فقہ اسلامی اور اس کے محتویات کے بھی خلاف ہے کیا طلاق، زواج، میراث، اوقاف اور عقود کے متعلق اسلامی احکام جیسا کہ فقہ اسلامی میں وارد ہیں اسلام سے پہلے بھی ان کا وجود تھا جس پر مسلمانوں نے صرف اسلامی رنگ چڑھا دیا؟ ہم ان

مستشرقین کے متعلق حسن ظن سے کام لے کر صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے تعصب یا حقارت علمیہ کو بگاڑنے کی خاطر یہ نہیں لکھا بلکہ تعبیر میں فکری گہرائی سے کام نہیں لیا۔

دوم یہ کہ انہوں نے ایسی بات کی نفی کی ہے جس کا اثبات متعذر رہے۔ کسی شخص کے متعلق اس کے عدم ذکر کی وجہ سے یہ بدگمانی کرنا کہ اسے فلاں چیز کا علم نہ تھا کسی حیثیت سے بھی صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی نے اگر حدیث سے اجماع کی حجیت پر استدلال

نہیں کیا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انہیں اس حدیث کا علم ہی نہ تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام شافعی نے اس بنا پر اس حدیث کو چھوڑ دیا ہو کہ اس سے ان کا مقصد ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ اسباب اجتہاد کی تحری کے بعد رائے میں خطا امام شافعی کے نزدیک ضلالت نہیں ہے کیونکہ اس خطا میں انسان گناہگار نہیں ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہی نہ ہو۔ ان احتمالات کی موجودگی میں صرف "عدم علم" کے احتمال کو کیسے ترجیح ہو سکتی ہے؟

سوم ان کا یہ کہنا کہ امام شافعی نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ "وہ رائے جسے مسلمانوں کی اکثریت معتبر سمجھتی ہو" سراسر غلط ہے۔ ایسی بات وہی شخص کہتا ہے جسے "الرسالہ" اور کتاب "الام" کا علم نہ ہو اور یا وہ جو عمداً تحریف کرنا چاہتا ہو۔ اجماع کی بحث میں "جامع العلم" اور "الرسالہ" سے جو کچھ نقل کیا ہے وہ سراسر اس کے خلاف ہے چنانچہ "الرسالہ" میں امام شافعی لکھتے ہیں: "میں یا اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ فلاں مسئلہ اجماعی ہے بجز اس کے کہ جس کے سب علماء قائل ہوں اور اسلاف سے بھی منقول ہو۔ نماز ظہر کی چار رکعتیں یا تحريم خمر وغيرہ"۔

پھر تعجب ہے کہ امام شافعی کی اس تصریح کے باوجود مستشرقین یہ کہتے ہیں کہ وہ اجماع کے بارے میں کثرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ کیا امام شافعی خود اپنی تکذیب کرنے کے سو گرتے تھے؟ اجتہاد کا تعلق اصول سے

جس دور میں امام شافعی نے اصول فقہ مرتب کیے تھے اس کی حالت یہ تھی کہ بعض مسائل فقہ

میں تو اجتہاد کا دروازہ بے شک کھلا تھا لیکن بعض مسائل میں صرف خواص ہی باب اجتہاد کھولنے کے مجاز تھے۔ جملہ علماء مذاہب فقہیہ کے پرچم تلے مجتمع تھے۔ جمہور مسلمین انہی مذاہب میں سے کسی ایک کے پیرو تھے۔ یہی حال خواص کا تھا۔ چنانچہ شوافع سے امام الحرمین اور غزالی، حنفیہ میں کمال الدین ابن الہمام اور حنابلہ میں ابن تیمیہ اور ابن القیم یہ سب علماء ایک مذہب معین کے تابع تھے، اور صرف بعض مسائل میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے اجتہاد کو وہ مذہب کے مسائل میں سب سے زیادہ جس چیز کو اہمیت دیتے تھے وہ دلیل تھی۔

بلاشبہ اصول فقہ کا پورا امام شافعی نے لگایا۔ وہ کسی زمانے میں بھی حتیٰ کہ عہد تقلید میں بھی خشک اور کمزور نہیں ہونے پایا بلکہ مرور ایام کے ساتھ اس کی جڑیں مضبوط ہوتی گئیں یہاں تک کہ بڑھ کر تناور درخت بن گیا۔ فقہ میں جدل و مناظرہ کو جسے مقلدین نے فروع میں مقید کر دیا تھا اصول فقہ کی پناہ گاہ میں پہنچ اپنے نظریات کی تحقیق، تحریر، وضع قواعد اور تفریح مسائل کا موقع ملا۔ گویا ایک طرف فقہانے اپنے آپ کو فروع میں مقید کیا تو دوسری طرف اصول میں پوری آزادی دیدی۔ حتیٰ کہ بعض علمائے شافعیہ جو فروع میں امام شافعی کی آرا پر جمود اختیار کیے ہوئے تھے انہوں نے بھی بعض اصول میں اپنے امام کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا۔

تقلیدی دور میں گو اصول فقہ نے آراء فقہیہ کا دستور ہونے کی حیثیت سے اپنی قدر و قیمت کو قائم رکھا مگر استنباط صحیح کی اساس اور اجتہاد کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار کھو دیا تھا کیونکہ اس دور میں اجتہاد ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کے وسائل سے رہنمائی کی ضرورت پیش آتی۔

اصول کی نشوونما

تقلید کے دور میں "اصول" بیشک نشوونما پاتے رہے مگر ان کے نمونے کی رفتار فروغان میں تقلید سے یکسر متخالف نہ تھی۔ اس دور میں اس نے دو پہلو اختیار کیے۔ ایک پہلو خالص نظر قسم کا تھا جس میں نظری مباحث کو غلبہ حاصل رہا۔ دوسرا فروع سے متاثر تھا۔ پہلے رجحان کے لحاظ سے اس کا نام اصول متکلمین یا اصول شافعیہ رکھا گیا اور دوسرے

رجحان کے لحاظ سے اسے اصول حنفیہ کے نام سے پکارا گیا کیونکہ علمائے احناف ہی نے سب سے پہلے اپنے مذہب کے دفاع اور ضبط فروع کے لیے اسے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ اس طریق سے انہوں نے اپنے مذہب کے لیے اصول جامعہ کا استنباط کیا۔

پہلا رجحان خالص طور پر نظری تھا جس میں کسی مذہبی اعتبار کے بغیر قواعد کی تحقیق و تنقیح پر زور دیا جاتا تھا بلکہ قواعد کی ادلہ سے توثیق کی جاتی تھی۔ جو قاعدہ بھی دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہوتا اسے اختیار کر لیا جاتا۔ چنانچہ بعض علماء نے امام شافعی سے اصول میں اختلاف کیا گو فروع میں ان کے متبع رہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اجماع سکوتی کو حجت نہیں مانتے مگر علامہ آمدی اگرچہ مسلک کے اعتبار سے شافعی ہیں مگر اپنی کتاب احکام میں اس کی حجت کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”اجماع سکوتی“ ظنی ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی حجت کو مانتے ہیں گو غیر سکوتی سے اسے کم درجہ پر رکھتے ہیں اور اسے حدیث آحاد کی طرح ظنی خیال کرتے ہیں۔

معترکہ، اشاعرہ، ماتریدیہ

چنانچہ مباحث کی اس دو میں متکلمین میں سے معترکہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی شامل ہو گئے۔

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للامدی، ج ۴، ص ۳۶۵ (۲) اشاعرہ اور ماتریدیہ یہ دونوں فرقے چوتھی صدی ہجری کی پیداوار ہیں جو معترکہ کے ساتھ جدل و پیکار میں مشغول رہے۔ یہ لوگ معترکہ کی طرح دلائل عقلیہ کے ساتھ فقہاء اور محدثین کی طرف سے جواب دیتے تھے۔ ان میں سے پہلا گروہ ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے جو ۳۲۰ھ کے بعد فوت ہوئے۔ اشعری پہلے معترکی تھے اور ابو علی الجبائی معترکی کے شاگرد تھے۔ فصاحت و طلاقت لسانی کی وجہ سے اپنے شیخ کی جانب سے مجادلہ کیا کرتے تھے مگر بعد میں فقہاء محدثین کا مسلک اختیار کر لیا۔ ایک مدت تک اپنے گھر میں محتلف رہے اور فریقین کے آداب کے مابین موازنہ کرتے رہے۔ موازنہ کے بعد باہر نکلے اور معترکہ کے خلاف جہاد لسانی کا اعلان کر دیا۔ یہ شافعی المسلک تھے ان کی ساری علمی زندگی عراق میں گزری۔

ماتریدیہ: یہ ابو منصور الماتریدی کے اتباع میں سے ہیں۔ اور سر قند کے (باقی مانشیہ اگلے صفحہ پر)

اور انہیں اپنے عقلی نزاعات کے مطابق مواد مل گیا تو ان کی نظر حقائق مجرورہ پر تھی اور علم کلام کے رنگ میں کسی کی تقلید کے بغیر وہ بحث کرتے اور تحقیق سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ ان کے طریقہ کا نام طریقہ متکلمین "پڑ گیا۔

اس طریقہ بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرضی نظریات کی طرح اصول میں اضافہ ہو گیا اور بہت سے فلسفی پہلو پیدا ہو گئے اور اس قسم کے مباحث پیدا کر دیے جن کا فقہی لحاظ سے عمل کے ساتھ کچھ تعلق نہ تھا۔ مثلاً اس پر تو متفق تھے کہ عبادات کے علاوہ تمام احکام معلل ہیں۔ مگر عقلی حسن و قبح میں اختلاف کرنے لگے حالانکہ فقہ اور طریق استنباط کا اس کے ساتھ ذرا تعلق نہ تھا۔ اس طرح بہت سے مسائل نظریہ میں اختلافات پیدا ہو گئے جن کا عمل یا طریق استنباط سے ذرا تعلق نہ تھا مثلاً یہ کہ تکلیف معدوم جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ علامہ آمدی اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"اس مسئلہ سے پر وہ اس طرح اٹھ سکتا ہے کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کوئی شخص معدوم مکلف ہو سکتا ہے۔ حال عدم میں مکلف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ طلب ذات خداوند کے ساتھ قائم ہے۔"

ظاہر ہے کہ اس قسم کے مباحث خالص فلسفی مباحث ہیں جن پر کسی طریق استنباط کی بنیاد نہیں ڈالی جاسکتی کیونکہ معدوم کی طرف خطاب ہی نہیں ہو سکتا اور یہ اتنی بدیہی چیز ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں۔ اب ہم علامہ آمدی کی کتاب "الاحکام" کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

دگرشہ صفحہ کا حاشیہ) ایک شہر ماترید کی طرف منسوب ہیں۔ ابو منصور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے انہوں نے اصول میں کتاب الجدل اور فقہ میں کتاب ماخذ الشریعت لکھی ہے۔ علم کلام میں بہت بڑی شہرت کے تھے۔ ان کے خیالات اشعری سے ملے جلتے تھے۔ الاستاذ شیخ محمد عبدہ عقائد عصدیہ کے تحقیقات میں لکھتے ہیں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین تقریباً تیس مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے مگر وہ اختلاف اور لفظی قسم کا ہے۔ ابو منصور ۳۳۲ھ میں فوت ہوئے۔ کتاب الرد علی الکبیری المعتزلہ، کتاب ادایم المعتزلہ وغیرہ کے مصنف ہیں۔

ہیں جس سے معلوم ہو سکے گا کہ یہ لوگ کس طرح غور و خوض کیا کرتے تھے :

”قبل از نبوت انبیا کی عصمت کے متعلق قاضی ابوبکر اور ہمارے اکثر اصحاب اور بہت سے معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ ان سے کسی کبیرہ یا صغیرہ گناہ کا ارتکاب ممتنع نہیں ہے بلکہ عقلاً یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کے کفر سے توبہ کرنے اور مسلمان ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ اسے نبی بنا کر مبعوث فرمائے۔ روافض معصیت کے ارتکاب کو قبل از نبوت ممتنع سمجھتے ہیں کیونکہ اگر انبیا قبل از نبوت کسی گناہ کے مرتکب ہوں تو لوگ انہیں حقارت سے دیکھیں گے اور ان کی اتباع سے نفرت کریں گے اور یہ بات بعثت رسل کی حکمت کے خلاف ہے۔ اکثر معتزلہ بھی روافض کے ہم نوا ہیں مگر وہ صغائر کا ارتکاب جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن قاضی کا مذہب پر حق ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی سماعی دلیل نہیں ہے جس سے قبل از نبوت عصمت کا ثبوت ملتا ہو۔“

بلاشبہ اس طریقہ بحث سے علم اصول کو فی الجملہ فائدہ ہی پہنچا کیونکہ اس میں مذہبی تعصب نہیں ہوتا تھا اس لیے قواعد اصولیہ، فروع مذہبیہ کے اثرات سے محفوظ رہے بلکہ ان قواعد کی اس حیثیت سے درست کی جاتی تھی کہ یہ فروع پر حاکم فقہ کے ستون اور استنباط کا واضح راستہ ہیں۔ لہذا یہ قواعد منقح اور مہذب ہو گئے اور بلاشبہ یہ ایک بہت بڑا علمی فائدہ تھا جس کا علوم اسلامیہ کے متلاشیوں پر بہت دقیق اور محکم اثر ہے۔

مگر اکثر متقدمین نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔ اس لیے عملی طور پر اس دور سے انہوں نے کچھ فائدہ حاصل نہ کیا۔

کتب اصول فقہ

علامہ ازیں اس طریق پر اصول فقہ میں کچھ کتابیں بھی تصنیف کی گئیں جو اس علم کے لیے ستون کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے اہم تین کتابیں متقدمین کے مابین معروف ہیں اور وہ یہ ہیں؛
۱، کتاب المعتمد لابن الحسین محمد بن البصری۔

۲۱، کتاب البرہان للامام المحرمینؑ

۲۲، کتاب المستصفیٰ للغزالی جو اس سلسلہ کی بہت مشہور کتاب ہے۔

ان کے بعد بہت سے علماء نے ان کتابوں کی تلخیصیں بھی کی ہیں پھر تلخیصات سے مختصرات اور مختصرات سے اور مختصرات کی شرح لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ ان مذکورہ کتب ثلاثہ کو امام فخر الدین رازی نے تلخیص کر کے "المحصل" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اور ابوالحسن علی المعروف بالآمدیؒ نے ان تینوں کتابوں کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر کے کچھ زائد مباحث بھی درج کر دیے اور اس کا نام "الاحکام فی اصول الاحکام" رکھا۔ پھر ان دونوں سے بہت سے علماء نے مختصر اب مرتب کیے جن میں بعض تو مبہم اور رموز بن گئی ہیں۔ پھر ان رموز کو شروع سے حل کیا گیا۔ اس طرح تالیف و تلخیص اور اختصار و شرح کا سلسلہ کثرت پھیل گیا۔

(۱) ابوالعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوبینی شافعی مسلک رکھتے تھے اور غزالی کے بھتیجے تھے۔ ۳۷۰ھ میں وفات

پائی (۲) مستوفی ۳۳۱ھ

علم اصول فقہ کا دور ثانی

قواعد اصول کی درست

علم اصول کا دوسرا دور وہ ہے جس میں وہ فروع سے متاثر نظر آتا ہے۔ اس دور میں علماء نے قواعد اصول کی درست اس حیثیت سے شروع کی کہ ان سے فروعی مسائل کی تائید ان کے استنباط کی تصحیح اور ان سے مدافعت کا کام لیا جائے۔ یہ طریقہ درست حنفی طریقہ کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ علمائے احناف ہی نے یہ راستہ اختیار کر کے اس پر ہر دوسری شروع کی۔ چنانچہ بعض اصحاب کا خیال ہے کہ طبقہ اولیٰ کے دور میں استنباط مذہب کے لیے علماء احناف کے پاس فقہی اصول نہ تھے۔ جن کتابوں کے علمائے احناف نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان کے ائمہ کی تالیف ہیں تاریخی لحاظ سے یہ دعویٰ مستحکم نہیں ہے۔ اصل میں جب ائمہ احناف نے دیکھا کہ امام شافعی اصول استنباط کی تدوین میں مشغول ہیں تو انہوں نے چند اصول بتالیے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی اپنی کتاب ”الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف“ میں لکھتے ہیں کہ:

”میں نے اکثر علماء کو اس زعم میں مبتلا پایا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے مابین اختلاف کی بنیاد ان اصولوں پر ہے جو کتاب الزدومی وغیرہ میں مذکور ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ایسے ہیں جن کی اقوال ائمہ پر تخریج کی گئی ہے۔ چنانچہ میرا خیال یہ ہے کہ:

۱۔ خاص بجائے خود اپنا بیان ہوتا ہے۔ محتاج بیان نہیں ہوتا۔

۲۔ کتاب احمد پر زیادتی حکم نسخ میں ہے۔

۳۔ عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالتہ ہوتا ہے۔

۴۔ ترجیح کا مدار کثرت رواۃ پر نہیں ہے۔

۵۔ اگر غیر فقیہ کی حدیث سے باب الراسے کا انسداد لازم آئے تو وہ واجب العمل نہیں ہے۔

۶۔ مفہوم شرط اور مفہوم وصف قطعاً معتبر نہیں ہے۔

۷۔ موجب امر وجوب ہی ہے۔ اور اس قسم کے دوسرے اصول المئہ کے کلام ہی سے تخریج کیے گئے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے ان کی روایت صحیح نہیں ہے اور ان اصول کی محافظت اور ان پر اعتراضات کے جوابات دینا جیسا کہ بزدوی وغیرہ کی عادت ہے بے جا تکلف ہے جو متقدمین کے صنائع استنباط سے خارج ہے۔“

پھر شاہ ولی اللہ صاحب اسی معنی کو اپنی کتاب ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں مقرر بیان کرتے ہیں :

”قاعدہ مذکور کی تردید کے لیے محققین کا یہی قول کافی ہے کہ یہ مذہب عیسیٰ بن امان کا ہے جسے اکثر متاخرین نے اختیار کر لیا ہے۔ علامہ کرخی اور ان کے بالاتباع اکثر علمائے حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی قید نہیں لگاتے۔ ان کا قول ہے کہ یہ بات ہمارے علماء سے منقول نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس ان سے منقول یہ ہے کہ خبر واحد حدیث، قیاس پر مقدم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ کی حالت میں غلطی سے کھاپی لینے کی صورت میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل کرتے ہیں حالانکہ وہ قیاس کے خلاف ہے حتیٰ کہ خود امام صاحب سے یہ منقول ہے کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔“

اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اصول مذہب حنفی کے نام سے بیان کیے

ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں۔

فروع کے لیے قواعد خادمہ

برحال علمائے احناف ان اصولوں کی طرف متوجہ ہوئے جو فروع کے لیے قواعد خادمہ بن سکیں یعنی انہوں نے ان قواعد اور اصول کا استنباط کر لیا جن سے ان کے مذہب کی تائید ہوتی تھی اور پھر ان قواعد کو اصول مان کر ان کی حمایت شروع کر دی۔ اور انہیں مدلل کرنا شروع کر دیا۔ یہ طریقہ گویا ہر عقیم اور بے فائدہ نظر آتا ہے کیونکہ اس میں ایک معین مسلک سے دفاع کے سوا کچھ نہیں ہے مگر تفکیک فقہی پر عموماً اور مذہب حنفی پر خصوصاً اس کے واضح اثبات ظاہر ہوئے اور بہت بڑے فوائد کا موجب ہوئے۔

طریقہ حنفیہ

برحال یہ اصول فقہ کے دوسرے پہلو کی تفصیل ہے اور اسے طریق حنفیہ سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حنفی علماء نے اس طریق پر کتابیں لکھیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی کتاب دلبوسی کی ہے۔ جو تاسیس النظر کے نام سے انہوں نے لکھی اور اس میں مذہب حنفی کے ائمہ اور دوسروں کے مابین جو متفقہ یا مختلفہ اصول تھے انہیں بیان کر دیا۔ دلبوسی سے قبل ابوالحسن الکرخی نے بھی ایک چھوٹا سا رسالہ اس سلسلہ میں مرتب کیا تھا۔ ان دونوں کتابوں کو بجائے کتب اصول کے فقہ کے نام سے یاد کرنا مناسب ہے کیونکہ ان میں صرف وہی قواعد و ضوابط مرتب کیے گئے ہیں جو فروع کا مرجع بنتے ہیں اور مسلک استنباط کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ ان کے بعد فخر الاسلام علی بن محمد البرزوسی آئے اور انہوں نے اصول بزدوی کے نام سے ایک کتاب لکھی جو بلاشبہ اصول حنفی میں سب سے مفصل کتاب ہے اور ان کے بعد جن علماء نے مہول یا مختصر کتابیں لکھی ہیں سب انہی کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

(۱) قاضی ابو زید عبد اللہ بن عمر الدلبوسی المتوفی ۳۸۵ھ (۲) ابوالحسن عبید اللہ بن حسین بن ولیم الکرخی، حنفی مذہب کی ریاست ان پر ختم ہو گئی۔ یہ بہت بڑے زاہد تھے۔ ان کو عہدہ قضا کی پیش کش کی گئی مگر انکار کر دیا۔ ان کے اصحاب سے جو شخص عہدہ قضا قبول کر لیتا تھا اس سے قطع تعلق کر لیتے تھے۔ ۳۸۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۸۷ھ میں وفات پائی۔

(۳) علامہ بزدوی نے ۳۸۲ھ میں وفات پائی۔

کتاب جامع

غرض یہ دو مسلک تھے جن پر امام شافعی کے بعد علماء نے علم اصول کی درست کی۔ یہ دونوں طریق ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ متکلمین بحث نظری کے طریق پر گامزن رہے جو کسی مذہب سے تنقید نہیں تھا اور علمائے احناف اپنے مذہب کے مطابق اصول استنباط وضع کرتے اور ان سے موافقت میں مصروف رہے۔

ان ہر دو مسلک کی استقامت کے بعد حنفی اور شافعی مذہب میں بہت سے علماء اس قسم کے ہوئے ہیں جنہوں نے دونوں مسلکوں پر جامع کتابیں مرتب کیں اور طریقہ حنفیہ اور طریقہ متکلمین کو یکجا جمع کر دیا۔ ان میں سے مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (متوفی ۷۹۲ھ)، ہیں جنہوں نے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام "بدایع النظام الجامع بین کتاب البردوی والاحکام" رکھا۔ اس کتاب میں انہوں نے اصول بردوی اور احکام آمدی کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بعد صدر الشریعہ عبد اللہ بن مسعود البخاری (متوفی ۱۲۷۵ھ)، کا دور آیا اور انہوں نے تنقیح الاصول اور اس کی شرح و توضیح لکھی۔ ان میں انہوں نے اصول بردوی، المحصول للرازی، اور مختصر ابن عاصب کو جمع کر دیا ہے۔

ان کے بعد دونوں طریقوں پر مزوج کتابیں لکھی گئیں جو بلاشبہ قیمتی اور بلند پایہ تھیں۔ انہی میں سے کتاب التحریر ہے جو کمال الدین ابن الہمام فقیہ حنفی (متوفی ۸۹۱ھ) کی تصنیف ہے۔ اور ایک کتاب جمع الجوامع ہے جو تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی الشافعی (متوفی ۷۷۵ھ) کی تصنیف ہے اور محب اللہ بن عبدالشکور المندسی (متوفی ۱۱۱۹ھ) کی کتاب مستم الثبوت بھی اسی سلسلہ کی کتاب ہے مقاصد عامہ سے تغافل

اصول فقہ کے ادوار پر بحث ختم کرنے سے قبل ہم بتقاضائے مقام ایک امر کی طرف اشارہ کر ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی سے لے کر جتنے علمائے اصول گزرے ہیں وہ شریعت کے مقاصد عامہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے اور نہ ان کے اغراض و معانی پر اجمالی و تفصیلی بحث کرتے تھے اگرچہ قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے حکم اور اوصاف مناسبہ بیان کیے ہیں۔ مگر وہ نہایت ناکافی ہیں کیونکہ وہ احکام کا مبنی علی کو قرار دیتے تھے۔ اوصاف مناسبہ اور حکم سے کچھ سروکار نہیں رکھتے تھے اس وجہ سے شریعت کے مقاصد عامہ کا ذکر ان کے نزدیک ثانوی حیثیت رکھتا۔ چنانچہ

علم اصول میں ایک بہت بڑا نقص باقی رہ گیا کیونکہ یہ مقاصد و اصول فقہ کے اغراض لازمی تھے۔ پھر اسلام کے مختلف ادوار میں علماء نے اس نقص کو محسوس کیا اور تلافی کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ کتب اور رسالے تصنیف کیے۔ حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ارشد حافظ ابن القیم کی کتابیں اس سلسلہ میں مساعی صادقہ کی حیثیت رکھتی ہیں خصوصاً اعلام الموقعین، تو بہت اہم کتاب ہے۔ اسی طرح عز بن عبد السلام نے بھی اپنے القواعد میں اس کا پورا حق ادا کیا ہے اور شارع علیہ السلام کے اغراض و مقاصد کو ایک ضخیم مجلد میں جمع کر دیا ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے وسیع خطوط پر کام کیا ہے۔ مگر جس شخص نے اس بوجھ کو پوری طرح اٹھایا اور اس کا حق پورے طور پر ادا کیا وہ ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی، المالکی دستوفی رحمہ اللہ ہیں جنہوں نے اپنی کتب الموافقات میں اس موضوع کو خوب نبھایا ہے اور مقاصد شریعت کو کامل طور پر بیان کر کے انہیں قواعد اصول کے ساتھ مربوط کر دیا ہے۔ اور شریعت کے مصادر و مقاصد اور غایات پر مفصل بحث کی ہے۔ اس طرح انہوں نے علم اصول میں بحث و فکر کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔

”طبقات شافعیہ اور عالمین مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس بیخ پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو نوا اور فروع بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔ اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال کو صحیح کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروع اور فروع بخشا، پھر بعد میں عالمین مذہب نے اجتہاد و تخریج کو بھڑک کر صرف نقل پر اکتفا کی۔“

فروع متعلق فقہ شافعی کے مختلف ادوار

مجتہد منتسب

امام شافعی کے زمانہ سے لے کر تقریباً چوتھی صدی ہجری تک کا زمانہ صحیح معنی میں عصر اجتہاد ہے۔ لیکن امام شافعی کے بعد علماء کا ایک گروہ ایسا بھی ملتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے جو انتساب رکھتا تھا۔ یہ لوگ فروع میں اجتہاد کے بارے میں وہ اپنے آپ کو کلی طور پر آزاد سمجھتے تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے۔ چنانچہ امام شافعی کے اصحاب اور ان اصحاب کے تلامذہ میں سے کچھ علماء جو مذہب شافعی کی طرف منتسب تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے مسائل میں اجتہاد مطلق کا درس دیتے تھے۔ اکثر مسائل میں امام شافعی سے موافقت کرتے تھے مگر بعض مسائل میں مخالفت بھی کرتے تھے اور اس قسم کے علماء احناف اور مالکیہ میں موجود تھے۔ چنانچہ یہ سب علماء اس معنی میں مقلد نہیں تھے جو آج کلمہ تقلید سے سمجھا جاتا ہے۔ گو انہوں نے مذہب کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا اور ان میں سے ہر ایک اپنے امام کے ساتھ انتساب رکھتا تھا۔

اپنے امام کے ساتھ ان کی نسبت کا سبب یہ تھا کہ یہ لوگ باوجودیکہ مجتہد مطلق تھے اور تحریج مسائل میں اپنے مذہب پر اقتضا و بھی نہیں کرتے تھے مگر اس مذہب کو دوسروں کے لیے نقل کرتے تھے۔ یہ عام طور پر اپنے اجتہاد میں مسلک کی ہم آہنگی کی وجہ سے اپنے امام کی مخالفت نہیں کرتے تھے اور فی الجملہ اس کے اصول کے پابند رہتے تھے۔ انہی اصولوں پر مسائل کی تحریج کرتے اور ان کو قواعد کے ساتھ ملحق کر دیتے تھے۔ اس طرح اس مذہب کی طرف منتسب رہتے تھے گو اجتہاد مطلق کے مالک تھے اور فروع میں صاحب مذہب سے الگ بھی تھے۔

غالباً اس سلسلہ کی سب سے واضح مثال ان لوگوں کی ہے جو مذہب شافعی کے پابند تھے۔ چنانچہ

طبقہ اولیٰ میں ہم امام شافعی کے اصحاب اور بعد کے لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ مذہب کا درس دیتے ہیں۔ دوسروں کی طرف اس مذہب کو منتقل کرتے ہیں۔ اقوال کی تصحیح کرتے ہیں مگر اس کے باوجود اجتہاد سے بھی کام لیتے ہیں اور اپنے امام سے منفرد اور مستقل آراء رکھتے ہیں۔ الحزنی کو بھیجی وہ نہایت دیانت داری کے ساتھ امام شافعی کے مذہب کو نقل کرتے ہیں۔ اس کی روایت پر حریص نظر آتے ہیں مگر اس کے ساتھ استنباط بھی نہایت آزادی سے کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع فرمایا ہے چنانچہ اپنی مختصر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”میں نے یہ کتاب محمد بن اور لیں الشافعی کے علم اور ان کے اقوال کے معانی سے مختصر کی ہے مگر اس کے ساتھ اس بات پر متنبہ کر دیا ہے کہ امام شافعی اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع کیا کرتے تھے۔ وباللہ التوفیق۔“

چنانچہ طبقات شافعیہ اور عاملین مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس نبج پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو نمودار فرود بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔ اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال کو جمع کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروغ اور نمو بخشا پھر بعد میں عاملین مذہب نے اجتہاد و تخریج کو چھوڑ کر صرف نقل پر اکتفا کی۔

مذہب شافعی کے عوامل

گو مذہب شافعی کے نمو کے عوامل اور اسباب بہت سے ہیں مگر ان کا مزج تین عوامل ہیں:

۱۔ امام شافعی سے اقوال ماثورہ کی کثرت

۲۔ امام کے اصول اور ان پر تخریج۔

۳۔ علمائے مجتہدین کی کثرت اور ان کا سوسائٹی اور رجحان کے لحاظ سے اختلاف۔ یہ ایسی چیز تھی جس

کی وجہ سے مختلف پہلوؤں پر تخریج آراء ہوتی اور ذوق و میلان کے اختلاف سے فروع کے احکام میں اختلاف پیدا ہوتا چلا گیا۔ اب ہم ان عوامل میں سے ہر ایک عامل پر قدرے بحث کرتے ہیں تاکہ مذہب کے نمو ان کی کار فرمائیاں واضح ہو سکیں۔

اقوال شافعی کی کثرت اور اس کا اثر مذہب شافعی پر

اقوال متعدد و مختلفہ

ہم فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں بتا چکے ہیں کہ کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ میں امام شافعی کے متعدد اقوال روایت ہو جاتے ہیں کیونکہ کبھی امام صاحب ایک ہی مسئلہ میں دو قول بیان کر دیتے تھے اور پھر انہیں کبھی بلا ترجیح چھوڑ دیتے تھے اور کبھی ایک کی ترجیح بیان کر دیتے تھے اور ان کے اصحاب اس کے ساتھ ایک تیسرا قول بھی نقل کر دیتے تھے پھر امام شافعی کی ترجیح میں اختلاف ہو جاتا تھا۔ کبھی ایسا ہوتا کہ بعض آراء کو ترجیح دیتے مگر بعد میں اس سے رجوع کر کے دوسری رائے کو ترجیح دینے لگتے۔ فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں ہم اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔

علاوہ ازیں امام شافعی کے قدیم اور جدید دو مسلک مشہور ہیں۔ عراق میں جس مسلک کے پابند تھے وہ مسلک قدیم کہلاتا ہے اور مصر میں پہنچ کر جو مسلک اختیار کیا وہ مسلک جدید کے نام سے مشہور ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ ان کی مصری کتابوں نے کلیۃً قدیم مسلک کو نسخہ نہیں کیا بلکہ جو کتابیں اپنے تلامذہ کو بغداد میں پڑھا چکے تھے ان کو دوبارہ منقح کیا اور تنقیح کے بعد مصر میں اپنے تلامذہ کو ان کا درس دیا۔ چنانچہ بوسیطی روایت کرتے ہیں کہ امام شافعی فرمایا کرتے تھے:

”میں اپنی بغدادی تصنیفات کی روایت کی اجازت نہیں دیتا۔“

ان کی بغدادی کتابیں مسلک قدیم پر مشتمل ہیں مگر باوجود اس ممانعت کے ان کے اقوال قدیمہ کتب میں مندرج ہیں اور آراء جدیدہ کے ساتھ ساتھ بیان کئے جاتے ہیں اور کتب جن کی

روایت زعفرانی، کراچی وغیرہما نے بغداد میں کی تھی نشر ہو چکی ہیں لوگ ان سے پوری طرح سے باخبر ہیں۔ متعدد علماء اور فقہاء کو جو بغداد میں امام شافعیؒ کے شاگرد تھے یا ان کے عراقی تلامذہ سے انہیں تلمذ حاصل ہے۔ اس ممانعت کا علم نہ ہو سکا ہو اور انہوں نے وہ اقوال مدون کر دیئے اس بنا پر متقدمین اور متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہو گئے۔

بہر حال امام شافعیؒ کے اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیئے۔ اور علماء ان کے مابین موازنہ کرنے میں مصروف ہو گئے۔ انہوں نے صرف ترجیحات اور تصحیحات میں اختلاف کیا بلکہ بعض آراء کو امام شافعیؒ درست و نفی کے بعد راجع قرار دے چکے تھے۔ ان کے خلاف حدیث صحیح ملنے کے بعد دوسرے قول کو ترجیح دے دی۔ کیونکہ امام شافعیؒ خود یہ قاعدہ بنا چکے تھے کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے۔ ہم امام شافعیؒ کے اصول تخریج پر بحث کے وقت بتائیں گے کہ انہوں نے کسی حد تک اس قاعدہ پر عمل کیا۔

قدیم و جدید میں معارضہ

چنانچہ جو مسائل قدیم و جدید مسلک میں مختلف تھے ان کے مابین ترجیح پر درست شروع ہوئی۔ بعض علماء نے قدیم کی تصحیح کی اور جدید کے مقابلہ میں اسے راجع قرار دیا۔ امام نووی کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر روایت حدیث کے ساتھ معاشرت کی صورت میں قدیم قول کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ مذہب قدیم کے اختیار کرنے کے متعلق علماء کا اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس قدیم کے متعلق ہے جس کی تائید حدیث صحیح سے نہ ہوتی ہو مگر جب اس کی تائید صحیح حدیث سے ملتی ہو تو اسے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا جائے گا۔ اور ان کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں۔

اِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي - کہ صحیح حدیث ہی میرا مذہب ہے۔

مگر وہ قدیم جس کی تائید حدیث سے نہ ہوتی ہو اس کے اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ایک مجتہد فی المذہب اسے اختیار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق علماء کے دو قول ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اسے اس اساس پر اختیار کرنا جائز ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا غیر منسوخ قول ہے۔ کیونکہ جب کوئی مجتہد اپنے قول کے خلاف تنفیص کرتا ہے تو یہ پہلے قول سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس مسئلہ میں قول قرار پاتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قدیم کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے یہ قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ قدیم اور جدید ان دو متعارض نصوص کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں تطبیق متعذر ہوتی ہے۔ لہذا متاخر پر عمل کیا جائیگا۔

امام نوویؒ اپنے اس نظریہ کی تائید میں علماء کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-
 "امام الحرمین باب الانیۃ کے آخر میں لکھتے ہیں :- میرا عقیدہ یہ ہے کہ اقوال قدیمہ جو بھی ہوں امام شافعیؒ کے اقوال نہیں کہلا سکتے۔ کیونکہ جدید میں انہوں نے جرم کے ساتھ ان کی مخالفت کی ہے لہذا جس مسئلہ سے کوئی رجوع کر چکا ہو وہ رجوع کرنے والے کا مسلک قرار نہیں پاسکتا۔ مگر قدیم اقوال کی اس حالت کے باوجود ہم اپنے اصحاب کو دیکھتے ہیں کہ وہ قدیم کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں تو اس سے امام شافعیؒ کی ان سے نسبت لازم نہیں آتی اور متقدمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے یا انہوں نے ان مسائل کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ابو عمرو کہتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں مذہب قدیم کا اختیار کرنا ایسا ہے جیسے کسی دوسرے مذہب کو اختیار کر لیا۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ فتویٰ دیکھتے وقت اس کی تصریح کر دے۔"

فقہائے شافعیہ میں سے متقدمین نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے ہیں انہیں جدید پر ترجیح دی ہے۔ امام نوویؒ نے بھی ان

کی طرف اشارہ کیا ہے ان مسائل کی تعداد میں اختلاف ہے بعض نے ان کی تعداد چودہ بیان کی ہے مگر امام نووی کسی خاص تعداد میں حصر کو ممنوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔
 ”جن قدیم مسائل کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے انہیں چودہ میں منحصر کرنا ضعیف ہے کیونکہ بہت سے اور بھی صحیح تر قدیم مسائل ایسے ملتے ہیں جن کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔“
تنقیح کا وسیع باب

بلاشبہ امام شافعیؒ کے ان اقوال کی کثرت جو قدیم و جدید کے مابین ہیں اور پھر مسلک جدید میں اس قسم کے اقوال کی کثرت نے مذہب میں تازہ روح ڈال دی ہے۔ کیونکہ ان کے بعد مجتہدین نے ترجیح و اختیار اور تنقیح کا ایک وسیع باب کھول دیا ہے۔
 اگر امام شافعیؒ سے ہر مسئلہ کے متعلق ایک ہی قول مروی ہوتا تو ترجیح و اختیار کا یہ دروازہ کبھی نہ کھلتا؛ اقوال کی کثرت اور پھر ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف انتقال اور بلا ترجیح دو آراء کا اظہار یہ سب چیزیں ایسی ہیں جنہوں نے مجتہدین کو اجتہاد پر جبری کر دیا ہے۔

مذہب شافعی میں تخریج و اختیار

عوامل تخریج

اس میں شک نہیں کہ دوسرے مذاہب کی طرح شافعی مذہب بھی تمام پیش آنے والے حوادث کے احکام بیان نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ ہر مجتہد صرف انہی حوادث کا بیان کرنا ہے جن کے بارے میں اس سے سوال کیا جائے۔ اس بنا پر یہ ممکن نہ تھا کہ فقہ اسلامی کے آئمہ میں سے کسی امام کے مسلک کی آراء تمام حوادث کے احکام پر مشتمل ہوں پھر ہر مذاہب کے متبع علماء اپنے امام کے مسلک کے مطابق فتویٰ اور قضا کا کام سرانجام دیتے تھے لہذا ضروری تھا کہ ان حوادث کے متعلق وہ کوئی فتویٰ نہ دیتے جن کے بارے میں آئمہ سے کچھ منقول نہیں ہے۔ لہذا انہوں نے امام کے اصول و قواعد کے مطابق تخریج کا کام سرانجام دیا اور انہی واقعات کو مقیاس قرار دیا۔ جن میں امام کا فتویٰ موجود تھا۔

ہر مجتہد کے مذہب پر تخریج کے دو عامل ہوتے ہیں :-

(۱) امام کے اصول مقررہ ثابتہ یا فروع کے وہ احکام جن کے اسباب نقل سے معلوم ہوں یا استنباط سے ان کی معرفت ہو سکتی ہو۔

(۲) کسی مذہب میں مجتہد فی المذاہب علماء پیدا ہوں جو اپنے امام کے طریقہ پر چلیں اور انہیں استنباط و تخریج پر پوری قدرت حاصل ہو۔

امام شافعیؒ کے مذہب کو یہ دونوں چیزیں میسر تھیں بلکہ پہلا عامل تو وہ ہے جو اصحاب مذہب میں سے کسی امام کو میسر نہیں ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ اپنے اصول مدون کر چکے تھے اور انہوں نے ان قواعد کا بھی ذکر کیا تھا جن کی طرف سے استنباط مذہب کے سلسلہ میں رجوع ہو سکتا ہے

یہ چیز دوسرے آئمہ سے منقول نہیں ہے کہ انہوں نے امام شافعیؒ کی طرح قواعد بیان کئے ہیں نیز مذہب شافعی کو دوسرا عامل بھی میسر تھا۔ مختلف طبقات میں ایسے مجتہد علماء بکثرت پائے جاتے ہیں جو اپنے اکثر اجتہاد میں امام شافعیؒ کے اصول پابند تھے اور بہت کم ان سے اختلاف کرتے تھے۔ جن امور کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے منقول تھی ان میں اجتہاد کرتے تھے کبھی اختلاف بھی کرتے تھے اور جس رائے پر پہنچے۔ امام کا مذہب تسلیم کر لی جاتی۔ بشرطیکہ اصول کے مطابق ہو اور امام کی کسی رائے سے ٹکراتی نہ ہو۔

تخریجات کا انتساب

علمائے مذہب شافعی کے فقہاء کی تخریجات کو مذہب کی طرف انتساب کی حیثیت سے دو قسموں پر تقسیم کر دیا ہے۔

(۱) وہ آراء جو مذہب سے خارج ہیں۔

(۲) وہ آراء جو مذہب میں شمار ہوتی ہیں گو امام شافعیؒ سے ان کے متعلق کوئی نص منقول نہیں ہے یعنی وہ آراء جن کی تخریج اصول شافعیؒ کے مطابق ہوئی ہے اور ان کی کسی رائے کی خلاف نہیں ہیں۔ بلاشبہ اس قسم کی آراء مذہب میں تو داخل ہیں مگر احتیاط کے پیش نظر علماء انہیں اقوال شافعیؒ سے تعبیر نہیں کرتے مگر ان کا شمار مذہب سے ہوگا۔ ان کے علاوہ تخریجات کے چند ابواب ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ قسم اول میں داخل ہیں یا قسم ثانی میں۔

(۱) — وہ مسائل جو مجتہد فی المذہب علماء کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں اور انہوں نے امام شافعیؒ کے کسی قول کی مخالفت تو نہیں کی مگر کسی اصل کے ساتھ ملحق بھی نہیں کیا چنانچہ امام نووی انہیں "ادجہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

بلاشبہ وجہ "مذہب میں داخل ہیں جو امام شافعیؒ کے کسی اصل کے مطابق اجتہاد پر مبنی نہیں ہیں بشرطیکہ اس میں انہوں نے امام شافعیؒ کے قول یا کسی اصل کی مخالفت نہ کی ہو۔ علامہ ابن السبکی

اس قسم کی تخریجات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ تخریجات :
 ” اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہونگی تو انہیں مذہب سے شمار کیا جائیگا
 اور اگر مناسب نہیں ہونگی تو مذہب سے شمار نہیں ہونگی۔“

(۲) کسی مجتہد فی المذہب کا کسی ایسے قول کو اختیار کرنا جس سے امام شافعیؒ رجوع کر چکے ہوں
 اس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ مذہب میں شمار نہیں ہوگا۔

(۳) — اگر کوئی ایسی حدیث مل جائے جو امام شافعیؒ سے ماثور رائے کے خلاف ہو اور مجتہد
 فی المذہب اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کی رائے کو ترک کر کے اس حدیث کے مطابق مسلک اختیار
 کر لے تو اس رائے کے بارے میں جو حدیث کے مطابق اور امام شافعیؒ کے قول منقول کے
 خلاف ہے، علماء کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنیاد امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ کسی صحیح
 حدیث کے ملنے پر میرا قول ترک کر دو اور حدیث کے مطابق عمل کر لو کیونکہ حدیث ہی میرا
 مذہب ہے ” علماء کا ایک گروہ تو اس قول کو معتبر سمجھتا ہے اور ہر وہ مسئلہ جس میں امام شافعیؒ
 کی رائے کے خلاف حدیث صحیح مل جائے اس میں رائے کو ترک کر دیتا ہے اور حدیث کی
 موافقت کو امام شافعیؒ کا مذہب قرار دیتا ہے، متقدمین شافعیہ سے اکثر علماء کا یہی مسلک ہے
 ” مگر بعض شوافع نے اس صورت میں حدیث کے ساتھ استدلال کرنے میں تردد کیا ہے کیونکہ
 ہو سکتا ہے کہ امام شافعیؒ اس حدیث کو منسوخ یا مؤفل سمجھتے ہیں یا کسی اقویٰ سند کے ساتھ
 اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث ان کی نظر میں ہو۔“

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ اس صورت حدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے امام شافعیؒ
 کا مسلک قرار دیا جائیگا مگر اس کے چند شروط ہیں۔ جنہیں نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

امام نووی کا قول

جو مجتہد حدیث سے اخذ کرتا ہے اور امامؒ کے قول کو ترک کرتا ہے۔ اہل اجتہاد سے
 ہمد اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ امام شافعیؒ کو یہ حدیث معلوم نہ تھی چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں۔

امام شافعی کے اس قول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص بھی کسی حدیث کو صحیح سمجھے اسے امام شافعی کا مذہب قرار دے دے اور اس کے ظاہر پر عمل کرے کیونکہ یہ حق تو اس شخص کو ہے جو مذہب میں اجتہاد کے مرتبہ پر نافذ ہو چکا ہو۔ بشرطیکہ اس کا خیال یہ ہو کہ امام شافعیؒ اس حدیث سے واقف نہ تھے یا اس کی صحت کا انہیں علم نہ تھا۔ یہ بات دراصل امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کی کتب کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کہی جاسکتی ہے ایسے شرط کا تحقق بہت مشکل ہے کیونکہ اس قسم کے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ امام شافعیؒ نے بہت سی احادیث کے ظاہر پر عمل کرنا ترک کر دیا ہے جن کے متعلق انہیں معلوم ہو چکا تھا کہ یہ روایت مطعون یا منسوخ ہے

تخریج میں اختلاف

فقہائے شافعیہ نے تخریج کے سلسلہ میں بہت سرعت سے کام لیا ہے۔ اور ان کے افکار و خیالات اور گرد و پیش کے لحاظ سے ان کی تخریجات میں بھی اختلاف نظر آتا ہے۔ مگر اس کے باوجود ان سب کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر امام شافعیؒ فقہاء کے ان اقوال کو "اقوال فی المذاہب" قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں "اوجہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ نووی اس بنیاد پر اختلافات فی المذاہب کو تین حصوں پر تقسیم کرتے ہیں (۱) اقوال (۲) اوجہ (۳) طرق۔

اب ہم ان اقسام کے بارے میں کچھ وضاحت کرتے ہیں کہ امام نووی کی ان سے کیا مراد ہے۔

"اقوال" سے مراد وہ اقوال ہیں جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہیں۔

"الاوجہ"۔ ان آراء کو کہا جاتا ہے جو فقہاء شافعیہ کے مستنبط کردہ ہیں۔

"طرق"۔ ان اختلافات کو کہا ہے جو مذہب شافعی کے رواۃ نے حکایت مذہب میں اختیار کئے ہیں۔

شافعی مذہب کے ائمہ مجتہدین

مشرق و مغرب کا مقام اتصال

امام شافعی کے اصحاب عراق، مکہ اور مصر میں پائے جاتے تھے۔ مصر عالم اسلامی کا وسط تھا جہاں مشرق و مغرب باہم متصل ہوتے تھے اور وہاں کے عالم الربیع کے پاس دور دراز سے طالبان علم آکر اپنی تشنگی دور کرتے تھے اس وجہ سے مذہب شافعی حاصل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی اور مختلف اقلیم میں پھیل گئے۔ عراق۔ نیشاپور اور خراسانی الغرض ہر اقلیم میں ان کے اصحاب بکثرت پائے جاتے ہیں ان بلاد و احصار میں متوافع کو مختلف حضارتوں اور حکومتوں کے قیام سے واسطہ پڑا جو اپنے دور کی مضبوط ترین سلطنتیں تھیں جیسے آل بویہ اور سلجوقی حکومتیں۔

بعض شوافع شام اور یمن میں بھی تھے جہاں انہوں نے زیدی مذہب سے رشتہ قائم کر لیا۔ اور زیدیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے اسی صورت میں بغیر کسی مانع کے علم خود بخود منتقل ہو جاتا ہے کچھ لوگ فارس میں بھی تھے۔ اس طرح شافعی مذہب کے مابین دور دور پھیلے ہوئے تھے۔ بعض مجتہدین المذاہب بھی تھے جو امام کے اصول اور اقوال مانورہ کے مطابق فروع کی تخریج کرتے تھے اور اپنی تخریج بات میں ماحول اور مشرب سے متاثر ہوتے تھے اور حوادث نازلہ کے لئے مختلف طرق علاج تجویز کرتے تھے اس وجہ سے ان کی آراء میں اختلاف کا پیدا ہونا لازمی امر تھا گو یہ سب کے سب ایک ہی چشمہ سے سیراب ہوتے تھے اور ایک ہی اصل کے پابند تھے۔ مگر فکری رجحان اور سماج نیز حوادث نازلہ کے اختلاف کا کی توجیہ اور مذہب کی تخریج پر ظاہر ہو کر رہتا تھا۔

اگر ہم یہاں خراسان، نیشاپور اور عراق کے فقہاء کا درس دیں اور مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں ان کی تحلیل کریں تو سوسائٹی اور حجان کے اختلاف کے اثرات ہمارے سامنے نمایاں طور پر ظاہر ہوں گے۔

خراسان، نیشاپور اور فارس کے شوافع کو شیعہ امامیہ سے اتصال پیدا کرنا پڑا۔ جیسا کہ یمن میں شیعہ زیدیہ سے روابط قائم تھے، اور مختلف مذاہب کے اتصال سے اگرچہ بعض مسائل کی قربانی دینی پڑتی ہے۔ مگر فریقین کو ایک دوسرے کے خیالات سمجھنے کا موقع مل جاتا ہے اور مادی اور فکری میل ملاپ سے فکری تبادلہ بہر حال ہوتا رہتا ہے۔

چار طبقات

اس مذہب کے فقہاء میں سے بعض تو آزادی سے اجتہاد کرتے تھے گو ان پر شافعی کا طریقہ غالب تھا اور بعض صرف تخریج پر اکتفا کرتے تھے چنانچہ امام نووی نے علماء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

پہلا طبقہ

مجتہد منتہی جو امام کو مقلد نہیں ہے بلکہ اصل اور دلیل میں امام شافعی کی بھی تقلید نہیں کرتا۔ اور اجتہاد مطلق سے کام لیتا ہے اس کی نسبت صرف امام شافعی کی طرف اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اجتہاد میں ان کے طریق پر چلتا ہے۔

نووی لکھتے ہیں:-

استاذ ابو اسحاق نے اس صفت کا ادعا ہمارے اصحاب کے لئے کیا ہے۔ اور امام مالک، امام احمد بن حنبل، داؤد ظاہری کے اصحاب اور اکثر احناف کے متعلق یہ حکایت کی ہے کہ وہ اپنے آئمہ کے مذاہب کے مقلدین کر رہ گئے مگر صحیح یہ ہے جیسا کہ محققین کا خیال ہے کہ انہوں نے امام شافعی کا طریقہ اختیار کر لیا۔ تقلید کے لئے نہیں بلکہ انہوں نے اجتہاد و قیاس میں ان کے طرق کو زیادہ درست پایا۔

ابو علی السنجیؒ نے بھی تقریباً یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے دوسرے آئمہ کو چھوڑ کر امام شافعیؒ کی اتباع اس لئے اختیار کی ہے کہ ان کا طریق تمام اقوال سے زیادہ رائج اور صحیح ہے ورنہ یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے ان کی تقلید کی ہے ان کا یہ بیان امام شافعیؒ کے قول اور پھر مزی کے بیان کے مطابق ہے جو انہوں نے مختصر کے شروع میں لکھا ہے۔

امام نووی نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات محل اجماع نہیں ہے۔ بلکہ بعض علمائے نقلیہ تقلید کے دعویٰ کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ غلط ہے پھر اس کے بعد امام نووی لکھتے ہیں۔

”ہمارے بعض اصحاب اصول نے حکایت کی ہے کہ عصر شافعیؒ کے بعد کوئی مجتہد مستقل نہیں پیدا ہوا مگر یہ زیادتی ہے!“

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے طبقہ اولیٰ اور ثانیہ کے اصحاب کے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ سب سب مجتہد مطلق تھے واقعی مبالغہ آمیزی ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے جو طبقہ اولیٰ میں تو بکثرت تھے مگر بعد کے طبقات میں ان کی تعداد بہت کم ہے اور آخری ادوار میں تو کوئی بھی مجتہد منتسب نہیں اور مجتہد مطلق ہیں سے بعض لوگ تو وہ تھے جن کے مسائل منفردہ مذہب میں شمار نہیں ہوتے جیسے محدون الاربعہ نہیں، محمد بن جریر، ابن نصر، اور ابن خزمیہ اور بعض امام شافعی سے بہت کم اختلاف کرتے ہیں اور بعض بین بین ہیں جیسے مزی وغیرہ۔ ان کے تفردات مذہب میں شمار نہیں ہونگے جیسا کہ شرح الوجیز للرافعی میں ہے کہ:

ابو علی حسین بن شعیب بن محمد السنجی۔ یہ قریہ سنح کے رہنے والے تھے جو مرو کا بڑا قصبہ ہے۔ ۲۰۳ھ میں فوت ہوئے۔ یہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے فقیہ تھے انہیں فقہ شافعی پر عبور حاصل تھا انہوں نے فقہ شافعی میں اہل عراق کے طریقہ کو جو متقدمین کے اقوال کی نقل و حکایت میں ممتاز تھا اور علمائے خراسان کے طریقہ کو جمع کیا جو بحث و تفریح اور تصرف و ترتیب میں ممتاز تھے۔ ابو حاتم الفراء یثی سے فقہ حاصل کی۔ اور خراسان میں ابو بکر القضا سے کسب فیض کیا جو مرو کے شیخ تھے طبقات ابن الاصبی معین ہے۔

مزنی جب امام شافعیؒ کے اصل کے مطابق تخریج نہ کریں تو وہ تخریج مذہب میں شمار نہیں ہوگی۔

ابن السبکی نے طبقات میں مزنی کی بجائے امام الحرمین کے متعلق یہ بات نقل کی ہے۔ میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ ان کے تمام مسائل مذہب کے ساتھ ملحق ہونے چاہئے کیونکہ انہوں نے امام شافعیؒ سے کسی اصل میں اختلاف نہیں کیا ہے۔ تو جب وہ امام صاحب سے اصول میں متفق ہیں تو ان کی تخریجات بھی مذہب سے خارج نہیں ہونی چاہئیں۔ اور اگر کوئی تخریج مذہب کے ساتھ ملحق ہو سکتی ہے تو وہ مزنی کی تشریح ہے۔ کیونکہ یہ بلند مرتبہ عالم تھے اور امام شافعیؒ کے اصول کے ماہر تھے اور جب امام شافعیؒ سے اختلافات کرتے ہیں تو "تشریح" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

قسم دوم

وہ مجتہدین جو مذہب شافعیؒ کی پابندی کرتے تھے ان کے متعلق امام نووی لکھتے ہیں۔

اس صفت کے فقہاء کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے، ہمارے اصحاب آئمہ سارے یا اکثر اس صفت کے ساتھ متصف تھے اور اکثر مجتہد فی المذہب علماء نے اپنے آپ کو تخریج کا پابند بنالیا تھا اور یہ امام شافعیؒ کے اصول اور طریقہ کی مخالفت نہیں کرتے تھے ان اصحاب کے بیان کردہ احکام کی جو شخص تقلید کرے گا اسے امام شافعیؒ کا مقلد تصور کیا جائیگا۔

ان دونوں قسم کے مجتہد علماء سے تخریج و بحث میں مذہب کو فروغ حاصل ہوا اور یہی لوگ مذہب کی تعریف و توجیہ کے متولی رہے اور سوسائٹی اور زمانہ کے تصرفات کے مطابق اسے چلاتے رہے۔

تیسری قسم

قسم ثالث کے علماء وہ ہیں جو اصحاب اجتہاد کے درجہ پر تو فائز نہیں ہیں مگر امام نوویؒ نے کہا ہے وہ لوگ قصبۃ النفس اور مذہب امام کے حافظ ہیں۔ اس کے دلائل کو خوب جانتے

ہیں اور ان کی تقریر و ترجیح اور تصویر و تحریر اور تمہید و تزییف میں مشغول رہتے ہیں مگر ان مجتہدین سے ان کا مرتبہ کم ہے کیونکہ یہ لوگ استنباط میں بہارت یا معرفت اصول میں مجتہدین کے برابر نہیں ہو سکتے۔

چوتھی قسم

چوتھی قسم کے فقہاء مذہب کی حفظ و نقل کرتے ہیں اور اس کے واضح اور مشکل مسائل کو خوب سمجھتے ہیں مگر تقریر اولہ اور تحریراتیہ کا کام نہیں کر سکتے۔ امام نوویؒ ان کے متعلق لکھتے ہیں: "ان لوگوں کے نقل و نتویٰ پر اعتماد کیا جائے گا، نصوص امام اور مجتہدین فی المذہب کی تخریجات اور تعریفات کے بیان کرنے میں معتمد سمجھے جائیں گے۔ یہ ہیں فقہاء کے چار مراتب ہیں جو نقل مذہب کے متولی ہے اور انہوں نے اقوال شافعی کی نقل و حکایت کی۔ اپنے امام کے اصول و اقوال پر ترجیح کی۔ مذہب کو جمع اور مرتب کیا اور اسی طرح نقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا۔"

امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ مجتہد منتسب اور مخرج کا زمانہ چوتھی صدی ہجری تک کا ہے کیونکہ اس کے بعد مجتہد اور مخرج بہت کم نظر آتے ہیں اور متاخرین صرف اولہ کی ترتیب و تقریر حکایت اقوال، اوجہ فی المذہب ہی میں مشغول رہتے تھے۔ چنانچہ نووی قسم ثالث کے متعلق لکھتے ہیں: "یہ صفت بہت سے متاخرین میں چوتھی صدی ہجری تک پائی جاتی تھی۔"

جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی اور اس سلسلہ میں بہت سی کتا ہیں تصنیف کیں جو کہ آج کل لوگوں کا مشغلہ بنی ہوئی ہیں۔

نوویؒ کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چوتھی صدی کے بعد مخرجین کا وجود ختم ہو گیا تھا۔ بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اس صفت کے لوگ بہت کم نظر آتے ہیں۔ ورنہ پانچویں صدی اور بعد کے زمانہ میں بھی ایسے لوگ ملتے ہیں جو تخریج مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ بلکہ خود امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے تھے۔ اور تخریج مسائل سے تو متاخرین کا دور بھی خالی نظر نہیں آتا، جن میں علماء نے متقدمین کی کتابوں کی درست، تلخیص و شرح، تنویب اور ان سے استخراج احکام پر اقتضا و کر لیا تھا اور آزاد دہاست سے کنارہ کشی اختیار کر

لی تھی۔ اور کوتاہی کی اس عالم بحران کا اثر صرف علمائے شافعیہ ہی پر نہیں پڑا بلکہ اس نے تمام مذاہب کی فقہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔

جب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا اور باب تخریج بھی تنگ ہو گیا تو مذاہب میں تنگی پیدا ہو گئی اور اس کا مدافعین کے اقوال کی درست، ان کی ترتیب، استدلال اور کتب سے استخراج احکام پر رہ گیا اور دوسرے کسی پہلو کی طرف متوجہ نہ ہوا۔

باب تخریج کب بند ہوا؟

حقیقت یہ ہے کہ مذاہب شافعی میں تخریج کا باب اس وقت تک بند نہیں ہوا جب تک کہ اس نے مشرق و مغرب میں اپنے بازو نہیں پھیلا لئے اور مختلف سوسائٹیوں، احوال اجتماعی اور شہنوں مختلف اقتصادی سے بہت کچھ حاصل نہیں کر لیا۔ جس سے کہ مجتہد علماء تخریج مسائل کے وقت متاثر ہوتے تھے کیونکہ وہ لوگ ملک کے جغرافیائی، اجتماعی اور اقتصادی حالات سے متاثر ہوتے ہوئے تھے اور اگر اس نظر سے مذاہب کی درست کی جائے اور اس کی روشنی میں مختلف حالات کو پہچاننے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہو گا کہ اقوال و آراء مختلفہ پر سوسائٹیوں کا اثر پڑنا لازمی تھا جو لوگ فروع کا دریل دیتے ہیں بلکہ فروع مختلف کی درست کرتے ہیں۔ وہ اگر مختلف سوسائٹیوں کے حالات پر نظر ڈالیں تو ان آراء میں ان ادوار کی سچی تصویر دیکھ سکتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب شافعی مذاہب میں تخریج کا دروازہ اس وقت تنگ ہوا جب اس نے لے۔ ابن سبکی نے بیان کیا، کہ ان کے والد سبکی (متوفی ۷۵۶ھ) صاحب اجتہاد تھے اور انہوں نے بعض مسائل میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے۔

مختلف سوسائٹیوں سے سیری حاصل کر لی لہذا جو ذخیرہ اس نے جمع کیا وہ ایسا فقہی سرمایہ ہے جو گراں بہا اور حد درجہ نفع بخش ہے۔

فقہی سرمایہ کی حفاظت

جب تخریج کا دروازہ بند ہو گیا تو علماء نے اس فقہی سرمایہ کی حفاظت کی طرف توجہ دی جو کہ مجتہدین اور تخریجین سے انہیں ورثہ میں ملا تھا اور اقوال مختلف اور آراء متنازعہ سے فنادی و احکام کا استخراج کرنے لگے مفتی کے لیے یہ آزادی نہ تھی کہ جس رائے کو پسند کرے اختیار کرے بلکہ اس کے اختیارات

محدود تھے۔

جب مفتی کے سامنے امام شافعی کے دو قول ہوں تو اپنی مرضی سے ایک کو اختیار کر لے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اسے ان آراء کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جسے سابقہ تخریج کرنے والے علماء نے ترجیح دیا ہے نو دوی کہتے ہیں۔

”اگر کسی طریق سے بھی ترجیح کا علم حاصل نہ ہو تو توقف اختیار کرو“ یعنی جب تک سابقہ علماء کی ترجیح پر اطلاع نہ ہو تو توقف اختیار کرے اور فتویٰ دینے سے رکا رہے، جب تک ترجیحی پہلو معلوم نہ ہو جائے۔“

جب مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آجائے جس میں مجتہدین نے بہت سی ”اوجہ“ بیان کی ہیں یا نقل کے طرف مختلف ہوں تو اسے چاہیے کہ سابقہ مجتہدین کی طرف رجوع کرے یعنی جس کی اکثر علمائے تصحیح کی ہو اس کے بعد زیادہ عالم اور زیادہ پرہیزگار کے قول اختیار کرے اگر ”اعلم“ اور ”ع“ کے اقوال میں تعارض پیدا ہو جائے تو ”اعلم“ کے قول کو مقدم رکھے اگر کسی سے بھی ترجیح نہ ملے تو دو اقوال یا دو وجوہ نقل کرنے والوں کی صفات پر غور کرے جو روایت بوسطی، ربیع المرادی اور زنی کے واسطہ سے امام شافعی ہے سے منقول ہوگی اسے دوسروں کی روایت پر مقدم رکھا جائے گا۔

علماء پر جمود

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دور ترجیح گذرنے کے بعد علماء نے جمود اختیار کر لیا۔ ان سے سرموجلو نہ کرتے اور تصرف کو چھوڑ کر کتابوں کے غلام بن گئے جو بات کتابوں میں مزج نظر آتی اسے ترجیح دے دیتے اور جس میں نقص نظر آتا اسے مزلف قرار دے دیتے کتب کے اندر کسی رائے کے استخراج کی ان صلاحیت نہ تھی۔ اس لیے فقہ شافعی اور اس کے وضع کردہ اصول کے در بیان موانع پیدا ہو گئے۔ معاشرہ کے ساتھ اسے کوئی لگاؤ باقی نہ رہا۔ فقہ وہ کہلایا جو فروع مدونہ کا عالم ہونہ کہ وہ جو اصول پران کی توجیہ کر سکتا ہو اور آزادانہ تخریج کا شوگر ہو خلاصہ بحث یہ کہ فقہ شافعی پر تین مختلف دور آئے۔

۱۔ دور نمو۔ جب تک کہ وہ تنقید کے ساتھ ساتھ اجتہاد مطلق کے زیر اثر رہی۔

۲۔ دور نمو۔ جو تخریج کے زیر سایہ حاصل ہوا۔ ۳۔ دور وقوف۔ جو آخری دور ہے۔

”مصر اور شام شافعی مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا، برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی کے سپرد نہ کیا جاتا تھا۔“

پھر مذہب شافعی نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی اکثریت ہو گئی۔ اور بہت سے بلادِ خراسان، توران، شام، یمن پر انہوں نے غلبہ حاصل کر لیا۔ ماوراء النہر، فارس، حجاز، اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا۔ اور تہذیب میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا۔“

مذہب شافعی کا انتشار و شیوع

ابن خلدون کے تاثرات

مؤرخ ابن خلدون اپنے مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں:

امام شافعی کے مقلدین کی تعداد دوسرے علاقوں کی نسبت مصر میں زیادہ ہے ان کا مذہب عراق و خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں بھی پھیل چکا ہے اور تمام شہروں میں فتویٰ و تدلیس میں احناف کے حریف بنے ہوئے ہیں ان کے مابین مناظروں کی محفلیں گرم رہتی ہیں اور کتب غلاقیات الواقع و اقسام کے استدلالات سے بھری پڑی ہیں اور مشرق کے تمام مدارس میں ان کا درس دیا جاتا ہے، امام شافعی جب مصر میں نبی الحکم کے پاس وارد ہوتے تو بنی الحکم کے خاندان کی ایک جماعت اور شہب، ابن القاسم اور ابن الموار وغیرہ نے ان کا مذہب اخذ کیا۔ پھر حارث بن اسکین اور ان کی اولاد نے ان سے استفادہ کیا۔ پھر شیعہ سلطنت کے ظہور سے اہل سنت کی فقہ ختم ہو گئی اور وہاں اہل بیت کی فقہ نے رواج حاصل کر لیا اور دوسرے مذاہب کی فقہ معدوم ہو گئی۔ یہ صورت سلطان صلاح الدین ایوبی کے مصر پر قبضہ تک باقی رہی چنانچہ سلطان صلاح الدین کے تسلط حاصل کر لینے کے بعد فقہ شافعی اور ان کے اصحاب عراق و شام سے دوبارہ مصر چلے آئے اور وہی بازار و بارہ گرم ہو گیا اور ان میں نجی الدین الفسودی نے شہرت حاصل کی جو کہ شام میں دولت ربوبیہ کے زیر سایہ تربیت حاصل کر چکے تھے۔ نیز عز الدین عبدالسلام، ابن الرافعة، تقی الدین بنی و فیق الصید بحران کے بعد تقی الدین سبکی نے شہرت حاصل کی یہاں تک کہ مصر کے شیخ الاسلام معراج الدین بلقینی نے فقہ شافعی کا علم اپنے

اپنے ہاتھ میں لے لیا جو کہ آج کل شافعیہ کے بہت بڑے قضیہ بلکہ اس دور کے سب سے بڑے عالم ہیں۔

یہ ہے ابن خلدون کی رائے، جو انہوں نے مذہب شافعی اور اس کے انتشار کے متعلق بیان کی۔ چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ اس مذہب کی ابتداء مصر سے ہوئی مشرق میں دوسرے مذاہب کے ساتھ اس نے مقابلہ کیا۔ اور پھر اپنے اہل وطن مصر کی طرف لوٹ آیا۔ یہ اجمالی تبصرہ ہے جو قدرے تفصیل چاہتا ہے۔

آزادانہ اجتہاد کا دور

امام شافعی نے مکہ مکرمہ میں اجتہاد شروع کیا اور اہل عراق کو اپنے مذہب سے روشناس کرایا، مگر اس وقت تک علماء نے اپنی دراسات میں مذہبی رنگ اختیار نہیں کیا تھا بلکہ ہر عالم پیش آمد مسائل میں آزادانہ اجتہاد کرتا تھا۔ اور دوسروں کی تحقیق سے بھی استفادہ حاصل کرتا تھا تاکہ اپنے لیے ایک راستہ متعین کر سکے اور جو رائے قائم کرے اس میں وہ دوسرے کے طریق اجتہاد اور رائے کا پابند نہ ہو۔ اس وقت تک صرف عامی لوگ ان علماء کی تقلید کرتے تھے جن سے وہ فتویٰ دریافت کرتے تھے۔ مذہبی اور شخصی تقلید کا رواج نہ تھا۔ اس لیے امام شافعی کے اجتہاد اور درست کے باوجود ان بلاد نے شافعی مسلک اختیار نہ کیا۔

پھر بعض مجتہدین نے اجتہاد میں خاص خاص ائمہ کا طریق اختیار کیا تو تقلید کی ہوا چلنے لگی اور ہر قلمی کے لوگ ایک امام کے مقلد ہو گئے۔ اور اس کا مذہب اختیار کر لیا۔ مذہب شافعی کو مصر میں قرار حاصل ہو گیا اور لوگ ان کے طریق پر چلنے لگے اور اس نے وہاں کے لوگوں کو مذہب مالکی اور مذہب حنفی کی درست سے روک دیا جو کہ پہلے معروف ہو چکے تھے اس لیے مصر ہی کو شافعی مذہب کا بیج قرار دیا جاسکتا ہے جہاں سے نکل کر یہ دوسرے ممالک میں پہنچا۔

ابن السبکی الطبقات میں مصر و شام کی حالت مذہبی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

یہ دونوں علاقے شافعی مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی کے سپرد نہ کیا جاتا تھا۔ پھر مذہب شافعی نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی

اکثریت ہو گئی۔ اور بہت سے بلاد خراسان، توران، شام، یمن پرانہوں نے غلبہ حاصل کر لیا اور النہر فارس حجاز اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا۔ اور شیعہ ہجری میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا جیسا نواز البھصیہ میں مذکور ہے۔

مصر کا تعلق شافعییت سے

اب ہم ہر شہر کے متعلق اس کی حالت پر مختصر سا تبصرو کرتے ہیں۔ مصر تو اس کا پہلا وطن سمجھا جاتا ہے۔ وہاں حنفی اور مالکی مذہب پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد اسی کی سیادت رہی اور دولت فاطمی کے آنے تک اسے غلبہ حاصل رہا۔ اس کے بعد مصر میں شیعہ امامیہ کی فقہ پندپنے لگی اور اس کے مطابق فیصلے ہونے لگے۔ حتیٰ کہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر پر قبضہ کیا اور اس نے مذہب معروف کو دوبارہ بحال کیا۔ مذہب شافعی پر عمل درآمد ختم ہو گیا۔ ایوبی خاندان نے ہمیشہ مذہب کو عزت کی نظر سے دیکھا۔ چنانچہ یہ سب شافعی المسلک تھے بجز عیسیٰ بن العادل ابوبکر کے جو شام کا حاکم تھا اس نے حنفی مذہب اختیار کر لیا تھا ورنہ عیسیٰ کے سوا اس خاندان کا کوئی فرد حنفی نہ تھا پھر ان کی اولاد بھی حنفی مذہب کی پابند رہی چنانچہ حنفیہ اسے اپنے فقہاء میں شمار کرتے ہیں پھر جب سلطنت ایوبی کے بعد دولت ممالیک کا دور آیا تو شافعی مذہب کی وقعت اور عزت میں کمی نہیں آئی کیونکہ ان کے سلاطین بجز سیف الدین بیبرس کے سب شافعی المسلک تھے صرف سیف الدین حنفی مذہب کا پابند تھا بلکہ سیوطی نے توحید المحاضرہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس خاندان کے تمام افراد شافعی تھے۔

چنانچہ اس سلطنت میں بھی شافعی مذہب کے مطابق فیصلے ہوتے رہے اور عہدہ قضا شافعی علماء کے ہاتھ میں رہا۔ جہاں تک بیبرس نے یہ تجویز کی ہر مذہب کا الگ قاضی ہونا چاہیے جو اس مذہب کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہذا اس وقت سے لے کر قاہرہ اور فسطاط میں ہر مذہب کا الگ قاضی بنوا کیا۔ اور اس نے نواب مقرر کیے۔ اور شہود کا اجلاس بٹھایا۔ مگر شافعی کا مرتبہ دوسرے مذاہب کے بعد رکھا کیونکہ بلاد میں اسی کیلئے کو تولیۃ نواب کے اختیارات حاصل تھے۔ اموال یتامی اور اوقاف کے محکمے بھی اس کے سپرد تھے۔ اس لیے اس مذہب کو سلطنت میں اونچا مقام حاصل تھا۔ پھر اس کے بعد مالکی اور پھر حنبلی کا درجہ تھا مگر صبح الاغشی میں مذکور ہے کہ ابن بطوطہ الملک الناصر کے دور میں ترتیب بیان کرتے ہوئے حنفی کو مالکی پر مقدم رکھتے ہیں پھر جب عہدہ قضا نان الدین بن عبدالحق

الحنفی کے ہاتھ آیا تو وزیر ادا نے ملک الناصر کو اشارہ کیا کہ مالکی اس سے اوپر بیٹھا کرے جیسا کہ پہلے سے رواج چلا آتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ نے اس کے مطابق عمل کیا۔

پھر کسی مالیک کے دور میں بھی یہی حالت قائم رہی حتیٰ کہ مصر پر عثمانی سلطنت قائم ہوئی انہوں نے مذاہب اربعہ کے عہدہ قضا کو مذہب کے اختصا صات کو ختم کر کے عہدہ حنفی مذہب کے سپرد کر دیا۔ اور آج تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ ہاں احوال شخصیہ وقف تواریث اور وصیت کے مسائل میں اس نے دوسرے مذاہب سے بھی استفادہ کیا ہے اور یہی وہ مسائل ہیں جن کے فیصلے شریعت اسلامیہ کے مطابق ہوتے ہیں۔

مذہب اوزاعی

اہل شام اوزاعی کے مذہب پر قائم رہے حتیٰ کہ مصر کی قضا کا عہدہ ابو زرہ محمد بن عثمان الدمشقی کے سپرد ہوا۔ چنانچہ اس کے متعلق ابن السبکی الطبقات میں لکھتے ہیں۔

یہ رئیس آدمی تھا کہا جاتا ہے کہ اس نے شافعی مذہب دمشق میں داخل کیا جو شخص الزنی کی مختصر یاد کرتا یہ اسے ایک سوا شرفی انعام دیا کرتا تھا۔۔۔

۳۰۲ھ میں دمشق میں فوت ہوا۔

عراق میں شافعییت کی شکست

عراق پر حنفی مذہب کا پرچم لہرا رہا تھا جیسا کہ یہ سرزمین مذہب شافعی کے مولد کی حیثیت رکھتی تھی چنانچہ یہاں ان کے شاگردوں کی کثیر جماعت موجود تھی اور یہ اپنے کام میں مصروف تھے۔ اثر اوزناثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری تھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ خلیفہ قاو رب اللہ نے منصب قضا پر ایک شافعی عالم کا تقرر کر دیا لیکن عراق کے عوام حنفی مذہب سے الہانہ تغف رکھتے تھے لہذا وہ پر آمادہ ہو گئے، آخر خلیفہ نے مجبور ہو کر شافعی قاضی کو معزول کر دیا۔ یہ جو تھی صدی ہجری کا واقعہ ہے،

بایں ہمہ عراق میں بھی مذہب شافعی ایک منزلت کا حامل تھا بعض علماء شافعیہ کا حلقہ تھے

وقت کا غیر معمولی اعزاز و اکرام کیا کرتا تھا۔

شافعی مذہب فارس میں

شافعی مذہب فارس میں بھی پہنچا۔ بقول سبکی کے ایک زمانہ تو وہ تھا کہ وہاں سواند مذہب شافعی اور مذہب داؤد ظاہری کے کسی مذہب کے قدم ہی نہیں جم پائے۔ پھر شیعہ مذہب وہاں کا عوامی مذہب بن گیا۔

اسی طرح بلاد خراسان، سجستان اور ماوراء النہر وغیرہ میں بھی شافعی مذہب ایک مخصوص منزلت رکھتا تھا۔ یہاں حنفیوں اور شیعوں سے اس مذہب کے متبعین کی جنگیں بھی ہوئیں۔

مذہب شافعی کے شیوع کا ان بلاد و امصار میں سبب اس کے علماء کی نشاط فکر تھی۔ محمد بن اسماعیل القفال الکبیر الشافعی (المتوفی ۳۶۵ھ) وہ بزرگ ہیں جنہوں نے ابن سبکی کے بیان کے مطابق رے، ماوراء النہر میں پاؤں جانے کے مواقع فراہم کیے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن علی المروسی کے باعث جیسا کہ سخاوی کا قول ہے، مرو میں اور اسفرائین کے باعث اسفرائین میں یہ مذہب پھیلا۔

مذہب شافعی جن طرح عوام کے لیے جذب و کشش رکھتا تھا اسی طرح خواص کے لیے بھی چادو کا بول تھا۔ ابن اثیر نے اپنی تاریخ "الکامل" میں ۹۵ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ غزنہ کا فرماں روا غیاث الدین جو مذہب کرامیہ کا پیرو تھا شافعی ہو گیا تھا۔

باہمی رزم و پیکار

اس مذہب کو دوسرے مذاہب — شیعہ، حنفی وغیرہ — سے مصروف پیکار بھی ہونا پڑا۔ اور یہ رزم و پیکار خون ریزی تک بھی کبھی کبھی منہج ہوئی۔

(۱) مراد ہے سلطان غیاث الدین غوری جو سلطان شہاب الدین غوری کا بڑا بھائی تھا اور غزنی کا فرماں روا تھا (رئیس احمد جعفری) (۲) مذہب کرامیہ کی نسبت محمد بن اکرم سجستانی المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف کی جاتی ہے۔ یہ عقائد اور فقہ کا مذہب تھا۔ اس کی دو سے پنج کپڑوں میں نماز جائز تھی اور عبادات میں نیت ضروری نہ تھی۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بتایا ہے کہ متعدد ممالک میں یہ اکثریت کا مذہب تھا۔ مثلاً طوس، ہرات، بختان، اور سرخس وغیرہ۔
لیکن بختان اور سرخس وغیرہ میں فقہ بھی اہل ہرے اور تعصب کے باعث خوں آشامیوں اور خوں ریزیوں کا بھی سلسلہ شروع ہو گیا۔ اسی طرح ولیم میں فتنوں کی وہ کثرت رہی کہ خدا کی پناہ۔

مغرب اقصیٰ اور اندلس میں ناکامی

مذہب شافعی مشرق کے دور دراز گوشوں میں پہنچ گیا، عراق، شام، یمن اور حجاز میں پہلے چلا چکا تھا مگر مغرب اقصیٰ اور اندلس (سپین) میں شافعی مذہب کے قدم نہ جم سکے، بجز اس کے کہ یوسف بن یعقوب بن عبد المؤمن فرمانروائے مغرب و اندلس کی وساطت سے کسی حد تک اشاعت پذیر ہوا، کیونکہ اس نے ظاہری مذہب اختیار کرنے کے بعد اپنی زندگی کے آخری ایام میں شافعی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اپنے ممالک محروسہ کے بعض شہروں پر شافعی مذہب کے قاضی مقرر کر دیئے تھے جیسا کہ ابن اسیر نے ”الکامل“ میں بیان کیا ہے۔

بلاد مغرب اور اندلس میں مالکی مذہب کے غلبہ کی وجہ سے شافعی مسلک کو اثر و رسوخ حاصل نہ ہو سکا چنانچہ مقدسی صاحب احسن التقاسیم میں لکھتے ہیں۔ ان کے زمانہ میں بلاد مغرب کے تمام شہروں میں حدود مصر تک امام شافعی سے کوئی شخص واقف نہ تھا۔ ایک روز کسی نے ان کے سامنے امام شافعی کا قول ذکر کیا تو وہ کہنے لگا کہ شافعی کون شخص ہیں؟! مشرق کے امام ابو حنیفہ اور اہل مغرب کے امام مالک!

علامہ مقدسی یہ بھی لکھتے ہیں :-

”میں نے اصحاب مالک کو دیکھا کہ وہ شافعی سے نفص رکھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ امام مالک کا شاگرد ہو کر انہوں نے اپنے استاذ کی مخالفت کی اور اہل فیروان کے متعلق لکھتے ہیں :-

”ہاں کے تمام باشندے حنفی یا مالکی مذہب رکھتے ہیں۔ اور ان میں باہم میل ملاپ ہے کوئی کسی کو برا نہیں سمجھتا تعصب اور شور و غضب کا نام تک نہیں ہے۔“

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل خراسان نے شافعی مسلک آسانی اور تیزی سے اس لیے اختیار کر لیا کہ وہاں بیت سے علماء نہ تھے اور حکام بھی اس مذہب کے پیرو تھے لیکن مصر کے شافعی علماء اس نشاطِ فکر و ذہن سے محروم تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ مغرب اور اندلس کے فرمانروا مالکی مذہب اختیار مکئے ہوئے تھے اور کسی دوسرے مذہب کو اس کا بدل نہیں پاتے تھے۔

بلاشبہ مذہبی تعصب جو شیعہ، حنفیہ اور شافعیہ کے مابین پایا جاتا تھا وہ اس مذہب کے شیوع و توسیع پر اثر انداز ہوا۔ مگر مصر میں چونکہ تعصب نہ تھا۔ نہ شافعیہ اور حنفیہ کے مابین کسی قسم کی حقیقت پسندی پائی جاتی تھی۔ اور نہ ان کے اور مالکی مذہب کے مابین کوئی کشمکش تھی۔ اس لیے وہاں مذہبی پروپیگنڈے سے جوڑا اور دلولہ پیدا نہیں ہو سکا۔ بلکہ ہر ایک اپنے امام کی تقلید کرتا تھا اور کسی قسم کی عصبیت کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا۔ گوشوا فح اور دیگر مذاہب کے مابین کبھی کبھی مناظرات کی محفلیں قائم ہوتی تھیں مگر وہ علمی حلقوں کے اندر ہی رہتی تھیں اور عوام میں کسی قسم کی فتنہ انگیزی کا باعث نہیں بنتی تھیں۔

اُردو میں پہلی مرتبہ عظیم اور معروف و مقبول عربی کتاب کا مستند اور مکمل ترجمہ
سیرتِ سالِتِ کُتبِ صلی اللہ علیہ وسلم پر سب سے اہم و قدیم ترین واحد
جسے دُنیا نے اسلام میں

بارہ صدیوں سے سیرِ طیبہ کا سب سے بڑا ذخیرہ تسلیم کیا جا رہا ہے

سیرت النبی ﷺ سب ابْنِ ہشام

ترجمہ: مولانا عبد الجلیل صدیقی • نظرو ثانی و تہذیب: مولانا غلام رسول مہر

جس خوبصورت اور جامعیت کے ساتھ حضور کی سیرتِ مقدسہ کا نقشہ اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے

کسی دوسری کتاب میں نظر نہیں آتا

اس لیے کہ

- سیرتِ نبوی پر تمام دوسری کتابوں کا ماخذ ابنِ ہشام کی یہ سرکردہ تصنیف ہے
- مصنف کا مخصوص امدل کش اسلوب نگارش ہر بنیادی اور جزوی واقعہ کی بوجھت تصویر سامنے لے آتا ہے
- جامعیت کا یہ عالم ہے کہ عزرات تک کے متعلق حتیٰ احکامات کوئی بھی جزئیہ نظر انداز نہیں ہوا

اُردو ترجمہ میں بھی

- جامعیت کے پیش نظر تمام عربی اشعار مع ترجمہ شامل کیے گئے ہیں
- ابواب و فصول اس انداز سے ترتیب دیے گئے ہیں کہ کوئی بھی پھوٹا یا بڑا واقعہ معلوم کرنے کے لیے فرست دیکھتے ہی اس کے مقام کا پتہ چل جائے

• اشخاص اور مقامات کے ناموں کے صحیح تلفظ کی خاطر ان پر عربی لکھ دیے گئے ہیں

- حاشی میں ہر ضروری امر کی تصریح کر دی گئی ہے نیز ہر مقام کا صحیح موقع امدل بھی حاشی کے ذریعہ واضح کر دیا گیا ہے
- واقعات اور حالات کو پوری طرح واضح امداد ہن نشین کرانے کے لئے عزرات کے نقشے بھی جزد کتاب میں

آپ اپنی فرمائش اور پے منی آرڈر کے ساتھ جلد بھیج دیں

بڑا ساڑھ صفحات ۴۰۰ صفحات دو جلدیں کامل بجلد قیمت ۳۷ روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، کشمیری بازار، لاہور

الوار انبیاء

مؤلف :- ادارہ تصنیف و تالیف

قرآن کریم، انجیل مقدس، تورات شریف
اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں ان تمام انبیاء
کرام اور مصلحین عظام کے حالات زندگی اور
تعلیمات و اقوال و ارشادات کا خلاصہ جن کے
تذکرے جن کے اسمائے گرامی یا جن کی طرف
واضح یا مبہم اشارے ان مقدس کتابوں میں
مिलتے ہیں۔

سائز ۱۰x۱۰ صفحات ۲۵۶ قیمت - ۱۰/-

امام دارالہجرت حضرت امام مالک کے سوانح حیات
پر جامع اور مفصل کتاب

امام مالک

مصنف :- محمد ابو زہرہ
ترجمہ و حاشی :- عبید اللہ قدسی
حضرت امام مالک اپنے عہد کی بہت بڑی شخصیت تھے
فقہ مدینۃ الرسول امام دارالہجرت اور بانی فن حدیث
ہیں۔ مگر آپ کے حالات زندگی اور آپ کے دینی اور
علمی کارناموں کے بارے میں اردو میں کوئی جامع اور
مفصل کتاب نہیں لکھی گئی۔ محمد ابو زہرہ کی عربی تصنیف
امام مالک کا یہ اردو ترجمہ اس ضرورت کو ملاحظہ فرماتا ہے
سائز ۱۰x۱۰ صفحات ۵۰۰ قیمت دس روپے

بُحْثَاتُ الْهٰی
اردو ترجمہ

حجۃ اللہ البالغہ

مترجم :- مولانا محمد اسماعیل گودھری
امام المفسرین رئیس المحدثین شیخ الاسلام حجۃ اللہ
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں
زمانہ حاضرہ کے تقاضوں کے مطابق دینی و دنیوی اور
ادبی مسائل کو دلائل و براہین کے ساتھ واضح کیا ہے
اصل کتاب عربی میں تھی جس کے صرف عربی ان ہی استفادہ
کر سکتے تھے اب مولانا محمد اسماعیل گودھری نے بڑی کوشش
اور دیدہ کاری سے اردو ترجمہ کیا ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

الوحی المحمدی

تصنیف :- سید محمد رشید رضا
ترجمہ :- سید رشید احمد ارشد
● ناقابل تردید دلائل سے قرآن کریم کا منجانب اللہ
ہونے کا ثبوت ● دور جدید کے علمی، اخلاقی اور
تمدنی رجحانات کے مطابق قرآن کریم کے پیش کردہ
دستور حیات کی تفصیلات ● وحی کی حقیقت اور انحضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اس کے نزول کی تفصیلات
سائز ۱۰x۱۰ صفحات ۴۸۸ قیمت ۷ روپے ۵۰ پیسے

کشمیر اور جو ناگر ٹھہ کی کہانی

مرتب :- وی، پی مینن
مترجم :- رئیس احمد جعفری
آزادی ہند کی انقلابی زد میں آنے والی
مسلم ریاستوں کی داستان عبرت!
کشمیر اور جو ناگر ٹھہ کی کہانی
حکومت ہند کے محکمہ امور ریاست کے
سکرٹری مسٹر مینن کے قلم سے۔
بڑا سائز ۳۰۰ صفحات، رنگین نقشے
قیمت چھ روپے

گل کدہ

ارد :- رئیس احمد جعفری
یہ کتاب ایک گنج معانی کی حیثیت رکھتی ہے
اس میں تاریخ ہے۔ ادب ہے، تنقید ہے۔
تحقیق ہے۔ ادبیات عالیہ کے تراجم اور ملخصات
ہیں حدیث کی افادیت اور تاریخی اہمیت پر
عربی زبان کے مایہ ناز ادیب جاحظ کے حالات
و سوانح پر فارابی کے فلسفے اور انداز فکر پر جو میر
حاصل مقالات اس کتاب میں ملیں گے کہیں نظر نہیں آئیں گے
سائز ۲۲x۱۸ صفحات ۵۶۰ قیمت مجلد دس روپے

حیدر آباد۔ جو کبھی تھا

مرتب :- کے ایم منشی
مترجم :- رئیس احمد جعفری
حیدر آباد کا بگڑنا اور مٹ جانا۔ ایک
بہت بڑی داستان عبرت ہے۔ یہ سلطنت
کس طرح فنا کے گھاٹ اُتری؟ حکومت ہند
کے ایجنٹ جنرل متینہ حیدر آباد مسٹر منشی
کے قلم سے۔
رنگین تصاویر، بڑا سائز ضخامت ۵۰۰ صفحات
قیمت دس روپے

ریاض ضوال

تہذیب و تقدیم :- رئیس احمد جعفری
مرتب :- سید نیاز احمد مرحوم (برادر حضرت ریاض
لسان الملک حضرت ریاض خیر آبادی کا
مجموعہ کلام جو قصائد، غزلیات، رباعیات،
قطعات اور جملہ انواع سخن پر مشتمل ہے۔
سائز ۲۰x۲۶، ضخامت ۷۳ صفحات
قیمت مجلد ۱۵ روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، بک سیلرز کشمیری بازار لاہور

عماد الدین

از مولانا ابوالقاسم دلاوری

پاکستان کا سوادِ اعظم حنفی فقہ کا پیرو ہے
اور سوادِ اعظم کے دیندار طبقہ کی سب سے اہم ضرورت
حنفی فقہ کے مطابق مسائل نماز کا جانتا ہے۔ نماز
جو حیاتِ ایمانی کے لیے روح کا حکم رکھتی ہے۔
اس موضوع پر آج تک اردو زبان میں سینکڑوں
کتابیں لکھی گئیں۔ لیکن کوئی ایسی کتاب نہیں
ملتی جو نماز کے تمام ضروری مسائل کی جامع ہو
اور جامعیت کے ساتھ ساتھ لیے لاطائل جزئیات کے
خالی ہو۔ جن سے نمازیوں کو زندگی میں شاذ و نادر
ہی سابقہ پڑتا ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر مولانا
ابوالقاسم دلاوری نے اپنی علمی و تحقیقی کاوش بروئے
کار لاکر عماد الدین مرتب کی ہے
سائز ۳۰x۲۰ صفحات ۲۹۶ قیمت آٹھ روپے

کشف المحجوب

کا بہترین ترجمہ

مرتاح القلوب

مترجم :- خیال امروہوی ایم اے
علم تصوف کے ابتدائی اور آخری
منازل کی مکمل تفصیل ہے۔
درویشی رضا و توکل، قناعت و عرفان
کا بحر ذخائر ہے۔

● عالم اسلام کے سینکڑوں اکابرین تصوف
کے عملی مشاہدات و نجات کا عالمانہ تجزیہ اور جادہ
تصوف کے راہروں کے لئے بے مثال علمی رہنما ہے
● اس کا مطالعہ ہر صاحبِ ایمان و یقین
اور ہر فہم و ذکا کے لئے از حد ضروری ہے۔
سائز ۳۰x۲۰ صفحات ۲۰۸ صفحات
قیمت مجلد چھ روپے

اسلامی حقوق و فرائض

اسلامی حقوق و فرائض اور انسانی آداب و اخلاق کا یہ
خلاصہ قرآن حدیث اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے اسوہ حسنہ کی روشنی میں انسانی زندگی کی مکمل تفسیر ہے جس میں ان تمام حقوق و فرائض سے سیر حاصل
بحث کی گئی ہے جو خدا کی طرف سے انسانوں پر عائد ہوتے ہیں۔ جو انسانوں کو ان حقوق و فرائض کی انجام
دہی جو خدا و رسول کے تجویز کردہ رستوں پر چل کر انہیں ادا کرنا چاہیے۔ وہ بھی وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں
اس میں اسلامی تعلیمات کا بخوبی سمجھ دیا گیا ہے جس کے مطالعے سے اہل علم اور عام لوگوں کو بھی خاطر خواہ
فائدہ اٹھا کر اپنی زندگی صحیح اسلامی ڈھانچوں میں ڈھالنے میں مدد ملے گی۔

سائز ۳۰x۲۰ صفحات ۱۶۰ قیمت تین روپے

شیخ عظام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، ایک سیلنڈر کمپری بازار۔ لاہور

نیج الفصاحت

افصح العرب، قرآن ناطق، دانائے سیل،
علم کل، محمد عربی (صلعم)
کے

تمام خطبات، مکاتیب، مکالمات، اقوال، فیصلے،
مناظروں اور دعاؤں کا لاشانی اور غیر فانی مجموعہ
رسول کریمؐ کے اخلاق دیکھنے ہوں تو قرآن دیکھے
اور آیات قرآنی کے توضیحات مطلوب ہوں تو رسول
کریمؐ کی "تقریر و تحریر" کا مطالعہ کیجئے۔ اور اگر رسول
کریمؐ کے تقابیر و اساطیر، افکار و گفتار کا ملاحظہ مقصود
ہو تو "نیج الفصاحت" کا مطالعہ کیجئے !

"تاریخ لوح و قلم میں آج تک کسی زبان میں
ایسی کتاب پیش نہیں ہوئی جس میں رسول کریمؐ کے
ارشادات و فرامین کو اس طرح یکجا کیا ہو۔ یہ شرت
صرف نیج الفصاحت کو حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں
رسول اکرمؐ کے ایمان افروز خطبات، ملکیت شکن مکاتیب
ہدایت آفرین مکالمات، عدالت پناہ فیصلے، باطل
گسل مناظرے، معرفت خیز و بصیرت آفرین اقوال اور
مقبول ادعیہ کو منفرد انداز سے مرتب و مدون کیا گیا
ہے۔ ذابک طرف اصل عبادت عربی ہے۔ اور دوسری
طرف ترجمہ) اس کے ساتھ ہی مصر کے مشہور مؤرخ
اور جید عالم محمد رضا مصری کی ضخیم و عظیم کتاب "محمدؐ کا ترجمہ
بھی شامل ہے۔ صفحات ۱۰۶۶ قیمت ۲۵ روپے

احسن الکلام

خالصیت:۔ امان اللہ خاں ارباب سرحدی
● عقل و دانش۔ علم و معرفت اور پند و حکمت
کا بیش بہا خزانہ۔

● تاریخ و سوانح، ادب اور فن اور شعر و سخن کا
گراں قدر مجموعہ۔

● آموزش حیات، سائنس، فلسفہ اور تربیت
فن کا معلومات افزا انسائیکلو پیڈیا۔

● نظم و نثر کے علمی اور ادبی معیاری شہ پایوں
کا نایاب گنجینہ۔

● خدا اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے
مقدس ارشادات و کلمات

● اہلبیائے کرام، بزرگان دین اور دانش وادان
زمانہ کے قابل قدر فرمودات

● نتیجہ خیز کہانیوں، عبرت آموز داستانوں اور
بصیرت افروز واقعات کا بے مثال مرقع۔

سائنسی، علمی، تاریخی، جغرافیائی، نفسیاتی، طبی
اور فنی معلومات کا بے نظیر ذخیرہ۔ تاریخی تقریروں،

تحریروں، علمی کارگزاریوں اور لطائف و ظرائف کا
حسین و جمیل امتزاج۔ ایک کتاب

ایک انسائیکلو پیڈیا جو ملاحظہ کرنے سے تعلق رکھتا ہے
سائز ۹ x ۶، ضخامت ۵۶۰ صفحات، خوبصورت

گرد و پوش۔ قیمت دس روپے۔
ایک سیلز کشمیری بازار۔ لاہور

نیج فدام علی اینڈ سنز، پرنٹر، پبلشرز،

حیات امیر خسرو

از

خان بہادر نقی محمد خاں خوجوی

یہ کتاب زبان اردو کے بادا آدم اور کلاسیکی موسیقی کے موجد و مخترع امیر خسرو کے ادبی اور فنی کارناموں نیز ان کے ظاہری و باطنی کمالات کا ایک نادر اور جامع مجموعہ ہے جس میں فاضل مولف نے نہایت محنت اور کمال عمل کی سے امیر موصوف کے بارے میں تمام تر مواد فراہم کر کے گویا چھپا ہوا خزانہ اہل ذوق کی نذر کر دیا ہے۔

امیر خسرو برصغیر پاک و ہند کے نہایت ذہنی کمال شاعر تھے۔ ان کے فصیح، رواں اور سوز و گداز سے بھرپور کلام میں تصوف کی چاشنی اپنا جواب نہیں رکھتی، فاضل مولف نے اس ضمن میں بھی خاصی تلاش اور کاوش کے بعد امیر خسرو کا گراں بہا اور نایاب شعری ذخیرہ فراہم کر دیا ہے۔ غرض آٹھ ابواب کی اس مختصر کتاب میں امیر خسرو کے تمام متنوع کمالات کو ایسے دلکش اور جامع انداز سے سمیٹ لیا ہے کہ قاری اس موضوع پر مختلف تہذیبوں کے مطالعے اور واقعات کی چھان بین کی رحمت سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سائز ۳۰×۳۰ صفحات ۲۴۸ قیمت ۳/۵۰

امامت سیاست

تالیف

سید رئیس احمد جعفری

اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن یہ بات بلابالغہ کہی جاسکتی ہے کہ یہ کتاب ہر اعتبار سے ایک انفرادی شان کی حامل ہے۔ تاریخ کے اس نازک ترین موضوع کو فاضل مصنف سید رئیس احمد جعفری ندوی نے بڑے مدلل طریقے پر پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے وہ سازش نظر کے سامنے آجاتی ہے جو اسلام کو ختم کرنے کے لئے عالم وجود میں آتی تھی۔ اور جس نے حضوت عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ علی مرتضیٰؓ

امام حسنؓ اور امام حسینؓ اور پھر بعد میں دوسرے ائمہ صلحا اور اقبیا کی جان لینے میں تامل نہیں کیا۔ یہ کتاب حقائق کا مرقع ہے جو مستند ترین کتب تاریخ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اور ایسے نتائج کی حامل ہے جن کی واقعیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

سائز ۶ ۱/۲ x ۱۰ صفحات ۲۴۸ قیمت ۱۵ روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلیشرز، ایک سیلرز کشمیری بازار۔ لاہور

انبیائے قرآن

(چار حصے)

مؤلفہ ۱۔ محمد جمیل الیم لے
قرآن کریم کے ان تمام انبیائے کرام کے
مفصل اور جامع حالات جن کا ذکر قرآن کریم نے
کیا ہے۔ صرف مستند اور معیاری احوال و واقعات
تلمیذ کیے گئے ہیں۔ کتاب کا مطالعہ نہ صرف تاریخی
اور علمی نقطہ نظر سے بے حد نفع بخش ہے۔ بلکہ
بہ قول مولانا احتشام الحق تھانوی ختم قرآن میں بھی
کافی مدد و معاون ثابت ہوگا۔

حصہ اول

حضرت آدم سے حضرت یوسف تک (ازابتدائے ۸۱۷۱ تا ۱۸۱۷ ق م)
حصہ دوم حضرت ایوب سے حضرت یوشع علیہ السلام
تک دسویں صدی قبل مسیح سے چودھویں صدی
قبل مسیح تک

حصہ سوم حضرت ثمویل سے حضرت عیسیٰ
تک گیارہویں صدی قبل مسیح تا ۳۳ ع

حصہ چہارم مؤلفہ سید مرتضیٰ حسین فاضل
حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و سوانح۔

حصہ اول	۳۸۰ صفحات	۱۲/-
حصہ دوم	۳۲۰ "	۱۲/-
حصہ سوم	۵۸۰ "	۱۳/۵۰
حصہ چہارم	۴۸۰ "	۱۳/۵۰

تاریخ ادب عربی

انناستاذ احمد حسن زیات

عبد الرحمن طاہر سورتی مؤرخ و محقق
ہمالیہ کلاسیکی اردو ادب، بالخصوص شاعری
پر عجیب خیالات کی چھاپ ہے۔ اس لیے علامہ اقبال
نے فرمایا تھا۔

دگر بہ دشت عرب خیمہ زن کہ بزم عجم
مے گزشتہ و جام شکستی دارد

مولانا عبد الرحمن طاہر سورتی نے احمد حسن زیات
کی کتاب

"تاریخ ادب عربی"

کا سلیس ترجمہ کر کے اردو دانوں کو عربی ادب سے
روشناس کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ گویا سلمائے
عرب کا سراپا ہے جس کی سادہ روئی میں بھی
ایک خاص دلکشی ہے۔ یہ کتاب مفید بھی ہے
اور دلچسپ بھی۔

اس کے مطالعے سے اردو کے ادیبوں کے
بے فکر و خیال کی نئی ماہیں روشن ہوں گی۔ اور
یہ کتاب اردو ادب میں بیش قیمت اضافہ ہوگی
سائز ۱۰ x ۱۰، ضخامت ۶۸۰ صفحات

قیمت ۲۱/- روپے

طباعت بذریعہ اردو ٹائپ

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، ایک سیلرز، کثیرتی بازار - لاہور

باقیات ترجمان القرآن

تصنیف
مولانا ابوالکلام آزاد

ترتیب

مولانا غلام رسول مہر

ترجمان القرآن جلد اول و دوم کے بعد
جلد سوم کا مدت سے انتظار تھا۔ لیکن ترجمان القرآن
کی تیسری جلد کے متعلق مولانا مرحوم کے مسودات
میں کوئی سراغ نہیں ملتا تھا
لیکن

مولانا مہر نے مولانا ابوالکلام آزاد کی تمام تحریرات
و تصانیف و مسودات کا مطالعہ کر کے وہ تمام
آیات الگ کر لیں۔ جن کا تعلق ترجمان القرآن
کی تیسری جلد سے تھا۔ اُدھان کا ترجمہ و تشریح
خود مولانا کے قلم سے مرتب کر دیا۔ کہ اگر پوری جلد
نہیں مل سکتی۔ تو جو کچھ فراہم ہو سکا۔ اس سے
استفادے کا موقع بہم پہنچ جائے۔

جلد اول جلد سائز ۲۲ x ۲۹ قیمت ۱۲/۵۰

دوم " " " ۱۷/۵۰

سوم " " " ۸/-

خواہشمند حضرات طلب فرمائیں

انوارِ اصفیا

مرتبہ

احادیث تصنیف و تالیف

دنیاۓ اسلام کے نئے صوفیائے عظام اور عارفان
عالی مقام کے مکمل حالات و کوائف انہیں کے ملفوظات و
تصنیفات و مستند کتب تواریح کی روشنی میں بہر شخصیت
کے بیان میں ولادت اور رحلت کی تاریخیں جائے پیدائش
اور وفات، سلسلہ طریقت و مشیخت، ذاتی زندگی۔
عملی کارنامے، تعلیمات، مکتوبات اور تصنیفات
غرض کوئی متعلقہ بات ایسی نہیں جو حالات کے
ضمن میں بیان نہ کی گئی ہو۔ اس لحاظ سے یہ کتاب
ایستاد گروں میں اپنی اجادت، ندرت اور جامعیت
کے لحاظ سے ایک بالکل نئے، نادر اور مستند تذکرہ
کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب کے آخری اوراق یعنی

دوسرے حصے میں

بزرگان دین کے چیدہ چیدہ اقوال کا خلاصہ،
مختلف اولیاء اللہ کی چھوٹی چھوٹی نتیجہ خیز اور
عبرت آموز داستانیں طریقت کے مشہور سلسلوں
کی تفصیل اور بزرگان دین کے عرسوں کی فہرست
درج ہے۔

سائز ۱۰ x ۱۰ صفحات ۱۰۵۰، مجلد دس روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز، پرنٹرز، بک سیلرز کشمیری بازار لاہور

یوادر النوادر

از

مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ
کی آخری تصنیف اور تمام تصانیف و مواعظ
کا انتخاب جس کی مندرجہ ذیل خصوصیات نے اس
میں ندرت پیدا کر دی ہے۔

• اصل کتاب تو اپنی پہلی ترتیب پر قائم
ہے۔ لیکن اس کی فہرست عصر حاضر کے مذاق
کے مطابق مرتب کر کے شامل کی گئی ہے جس
کی وجہ سے مضامین سے فائدہ اٹھانا سہل ہو
گیا ہے۔

• اصل کتاب کے عنوانات فارسی میں بطرز
قدیم تھے۔ انہیں اردو میں بطرز جدید کر دیا گیا ہے
تاکہ اردو خواں حضرات کو مضمون کے مطالعہ سے
قبل نفس مضمون معلوم ہو جائے۔

حضرت اقدس کے نقوش حیات کا اجمالی
خاکہ جو جناب مولوی غلام محمد صاحب بی اے عثمانیہ
نے ترتیب دیا ہے۔ اس کتاب کے آغاز میں شامل
کر دیا ہے۔

سائز پ ۱۰ x ۱۰، ضخامت ۵۸۰ صفحات
قیمت دس روپے

رحمتہ للعالمین

مصنفہ

قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری
حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت
مبارک، آپ کی حیات کے تمام واقعات، غزوات
سریہ جات آپ کے خاندان کے افراد کے متعلق
تمام تفصیلات، دوسرے انبیائے کرام کے ساتھ
آپ کا موازنہ آپ کی پیغمبرانہ خصوصیات، زمانہ
رسالت کے چیدہ چیدہ واقعات مع سنین
غرض آنحضرت کی حیات پاک اور دوسرے تمام
کے متعلق چیدہ چیدہ معلومات کا نادر ذخیرہ

جلدوں میں۔

جلد اول - ۴۱ جلد دوم - ۶/۵۰
جلد سوم - ۶/۵۰

سرور عالم

مصنفہ :- غلام رسول مہر

خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرت
مقدسہ کا مرقع، زبان و بیان اودا اظہار مطالعہ
کے لحاظ سے بے نظیر کتاب ہے۔

سائز ۵ x ۷، صفحات ۳۳۸، قیمت ۵/۵۰

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، بک سیلرز کشمیری بازار لاہور

اثار الشافعی

م شافعی کے عہد مجتہدات اور ذات صفات

مکمل حیرۃ،

تصنیف: محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ: سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی آئینہ سیر پر پیر پبلشرز کتب خانہ اسلامیہ

پراچین :- لاہور، کلکتہ، بمبئی، حیدرآباد